

DUP—390—29-4-72—10,000.

**OSMANIA UNIVERSITY LIBRARY**

Call No.

۸۱۸

Accession No.

۴۵۷۲۴

Author

پروفیسر داس

Title

تاریخ ہندو مت

۲۲۲۲

This book should be returned on or before the date last marked below.

میدوم

---

سلسلہ کتب عالمی جامعہ اسلامیہ

نشان (۳۳۳)

نایخ ہندی فلسفہ

جلد سوم

اشاعت ۱۹۶۱ء

صفحہ

ایس این۔ واس گیتا

پرنسپل سنکرت کالج کلکتہ

ترجمہ

رائے شبہ موہن لعل صاحب ماتھر

(ریڈر ہندی فلسفہ جامعہ عثمانیہ) ام لکے۔ ویلانت بھوشن

۱۳۶۴ھ ۱۳۵۴ھ ۱۹۴۵ء

مطبوعہ

دارالطبع عالمی جامعہ اسلامیہ

مکتبہ نایخ ہندی  
سفر چای مارکت جیٹا آباد کراچی





# فہرست مضامین

## تاریخ ہندی فلسفہ

جلد سوم

صفحہ نمبر	مضمون	صفحہ نمبر	مضمون
۲	۱	۲	۱
۱۸	پنج راتر کی ادبی حیثیت -		ویباچہ
۲۷	پنج راتر کا ادب -		پندرھواں باب
۳۲	جیا کھیا اور دوسرے سنگتیاؤں کا فلسفہ -		بھاسکر کا مذہب فلسفہ
۴۳	اہریدھنیا سنگیت کا فلسفہ -		عہد بھاسکر -
	شترھواں باب	۱	بھاسکر اور شنکر -
	آرہوار	۲	بھاسکر کی تفسیر اور اس کا فلسفہ -
۷۶	آرہواروں کے تاریخی وار	۸	سولھواں باب
	سلسلہ واقعات -		پنج راتر
۸۶	آرہواروں کا فلسفہ -		پنج راتر کی قدامت -
	آرہواروں اور شری دشنوول	۱۵	

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲	۱	۲	۱
۲۱۱	اچت یا ابتدائی بادہ - پرکرتی اور اُس کے تغیرات۔	۱۱۰	کے درمیان مذہبی عقاید میں بعض امور مناقشہ۔
۲۱۲	بیسواں باب رامانج کے مذہب فکر کا فلسفہ۔		اٹھارہواں باب
۲۲۶	شکر کے مسئلہ اور دیاکئی تردید۔		وسٹشا دویت مذہب فکر کا تاریخی اور ادبی معائنہ۔
۲۳۰	رامانج کا نظریۃ التباس، کل علم حقیقی ہے۔	۱۲۳	نھومنی سے رامانج تک آرگئے۔
۲۴۱	خدا کی ہستی کے بارے میں ثبوتوں کی نارسائی۔	۱۳۲	رامانج۔
۲۴۵	بھاسکرا اور رامانج۔		فلسفہ وسٹشا دویت کے متقدّمین اور رامانج کے معاصرین۔
۲۴۹	فلسفہ رامانج کی وجودیاتی حیثیت۔	۱۳۹	ادبیات رامانج۔
۲۵۶	پیرمان (ثبوت) پرویکٹ ناتھ کی بحث۔	۱۵۱	مقلدین رامانج پر آریواروں کا اثر۔
۲۶۲	شک سے متعلق وینکٹ ناتھ کی بحث۔	۱۵۶	انیسواں باب فلسفہ یامنا چاریہ
۲۶۶	غلطی اور شک کے بارے میں وینکٹ ناتھ کے خیالات۔	۱۸۳	یامنا کے اصول روح کا دوسروں کے اصولوں کے ساتھ مقابلہ۔
۲۷۸	مذہب رامانج کے ارکان متاخرہ کی توضیح کی روشنی میں ادراک۔	۱۸۴	خدا اور کائنات خدا کے متعلق رامانج وینکٹ ناتھ اور لوکا چاریہ کے تصورات۔
۲۸۳	انومان کے متعلق وینکٹ ناتھ کی بحث۔	۱۹۸	رامانج اور وینکٹ کے مطابقی وسٹشا دویت کا مسئلہ۔
	مذہب رامانج کی ملیات کے متعلق	۲۰۳	
		۲۰۷	

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲	۱	۲	۱
۳۵۵	روح کی نوعیت -	۳۴۵	میگھ ناواری اور دوسروں کی رائے
	(ق) وینکٹ ناتھ کی رائے میں	۳۰۸	علم کی صداقت بالذات کا مسئلہ -
۳۶۲	نجات کی حقیقت -		وینکٹ ناتھ کی رائے کے مطابق
	مذہب راماچ کے مطابق ایشورکا	۳۱۳	مذہب راماچ کے وجودیاتی مقولات
۳۶۶	نقصور -	==	(۱) جوہر
	شکر کے مذہب کے خلاف منطقیات		پر کرتی کے وجود کے متعلق ساکھیہ
۳۷۵	تنقید -	۳۱۹	کے استدلال پر تنقید -
۳۷۷	اعتراضات -		(ج) جزو و کل کی نسبت سے
۴۲۷	میگھ ناواری	۳۲۶	نیاے کے سالماتی نظریے کی تردید
۴۳۲	والسہ واد -		(د) ساکھیہ کے مسئلہ است کاریہ واد
۴۳۵	راماچ آچاریہ دوم عرف نوامیود -	۳۳۰	کی تنقید -
۴۴۶	راماچ داس عرف مہا چاریہ -		(س) اہل بدھ کے اصول عارضیت
	لوکا چاریہ کے شرعی وچن بھوشن	۳۳۳	کی تردید -
	اور اس پر سومیہ جاتاڑی منی کی تفسیر		مسئلہ علیت کے خلاف چارواک
۴۶۳	کے مطابق مسئلہ خود پسندگی (پرچی)	۳۴۲	اعتراضات کی تردید -
۴۷۱	کستوری رنگا چاریہ -		(س) وینکٹ ناتھ کی نظر میں
۴۷۶	شیل شرعی نواس -	۳۴۶	جو اس کی اصلیت -
۴۸۸	رنگا چاریہ -		(ص) وینکٹ ناتھ کے خیال میں
		۳۴۸	آکاش کی نوعیت -
	اکیسواں باب		(ع) وینکٹ ناتھ کی فکر کے مطابق
		۳۵۱	زمان کی نوعیت -
۴۹۳	نیا راک کا مذہب فلسفہ -		(ف) وینکٹ ناتھ کی رائے میں

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲	۱	۲	۱
۵۴۵	۵۹۳ وگیاں بھکشو کے فلسفے کے متعلق تصور عام۔	۵۰۰	مذہب مبارک کے اُستاد اور شاگرد۔ فلسفہ مبارک کا تصور عام۔
۵۵۴	۵۱۲ وگیاں امرت بھاشیہ کے مطابق برہم اور عالم۔	۵۱۲	۵۱۲ موحیدین کے ساتھ مادہ کو کھوکھلا قیشتہ (الف)
۵۶۱	۵۱۳ فرد	۵۱۳	(ب) شکر کے مسئلہ دہم کی تردید، اس کے مختلف پہلوؤں میں۔
۵۶۷	۵۲۰ تجربہ اور برہم کا تجربہ۔	۵۲۰	(ج) اگیاں کے بارے میں شکر کے نظریے کی تردید۔
۵۷۱	۵۲۳ تلیم بالذات اور جہالت۔ بھکشو کے رائے میں شاکھیہ اور ویدانت کا تعلق۔	۵۲۳	۵۲۳ پرانوں کے متعلق مادہ کو کھند کی رائے۔
۵۷۳	۵۲۵ مایا اور پردھان ساتنمییہ اور لوگ پر بھکشو کی تنقید۔	۵۲۵	۵۲۵ رامایج اور بھاسکر کے خیالات کی تنقید۔
۵۷۹	۵۲۹ ایشورگیتا، اس کا فلسفہ مفسرہ وگیاں بھکشو۔	۵۲۹	۵۲۹ حقیقت عالم۔
۵۸۳	۵۳۴ تینیسواں باب چند جدید پرانوں کے فلسفیانہ غور و فکر۔	۵۳۴	۵۴۰ ون مالی مشر۔
۶۰۳	۵۴۰ جلد اول کا ضمیمہ	۵۴۰	باب
۶۲۳	لوکات، نادتک اور چارواک	۵۴۵	وگیاں بھکشو کا فلسفہ۔

U 2224

## دیباچہ

اس کتاب کی دوسری جلد ۱۹۳۲ء میں شائع ہوئی تھی۔ اس جلد کی اشاعت میں تاخیر جن وجوہ سے ہوئی۔ ان میں سے حد سے زیادہ انتظامی اور تعلیمی کام جس کا بوجھ مصنف کے سر پر ہے۔ اس کی لگاتار علالت اور نہایت سخت کام کے باعث ایک آنکھ کا افسوسناک فقدان بصارت جس کے باعث اسے اکثر اوقات دوسروں کی مدد کا محتاج ہونا پڑتا ہے۔ اور مقام اشاعت اور کلکتہ کے درمیان طویل فاصلہ قابل ذکر ہیں۔ خوش قسمتی سے جلد چہارم کا قلبی نسخہ تیار ہو چکا ہے۔

اس جلد کو لکھتے وقت مصنف نے ان قلمی نسخہ جات کو حاصل کرنے کے لیے بہت کوشش کی ہے۔ جو دکن میں فلسفہ خدا پرستی کی نشوونما کا مسلسل بیان پیش کر سکیں۔ جو کتب شائع ہو چکی ہیں۔ ان کی تعداد بہت قلیل ہے۔ اور ساری کہانی ان ناورد سوادوں کے لگاتار حوالے کے بغیر بیان نہیں کی جاسکتی۔ کہ جن میں سے ہی مبادیات کو فراہم کیا جاسکتا ہے۔ اب تک کوئی بھی ایسی کتاب نہیں لکھی گئی۔ جو دشمن خیالات کی ایک مسلسل تاریخ کی دریافت اور تعبیر کو فی روشنی ڈال سکے۔ بہت اچھا ہوتا۔ اگر تامل اور تلگو کی کتابوں کو ویشنومت کی تاریخ جیسی کہ وہ نہ صرف سنسکرت میں بلکہ دکن کی میڈی زبان میں اشاعت پذیر ہوتی ہے اس کی کھوج میں نتیجہ خیر طریق سے استعمال کیا جاسکتا لیکن مصنف سے جہاں تک بن پڑا ہے۔ اس نے خود کو سنسکرت مبادیات پر ہی محدود رکھا ہے۔ اس

محدودیت کا ہونا تین وجوہ سے ضروری تھا۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ مصنف وکن کی مختلف ایسی زبانوں میں جہالت نہیں رکھتا۔ دوسری یہ کہ ایسی معلومات کے شمول اور استعمال سے کتاب بڑا اپنی مجوزہ وسعت سے بہت بڑھ جاتی اور تیسری وجہ یہ ہے کہ ان معانی ادبیات سے معلومات کا شمول ان فلسفیانہ مسائل میں معنوی طور پر کوئی اضافہ نہ کر سکتا۔ جو اس کتاب میں پیش کردہ حوالہ پرستاد قیاسات کی تہ میں پائے جاتے ہیں۔ اگر فلسفیانہ نقطہ نگاہ سے صحیح طور پر دیکھا جائے۔ تب اس کتاب کا کچھ سالہ بے محل سا دکھلائی دے گا۔ لیکن اس جلد اور اس کے بعد شائع ہونے والی جلد میں اس مذہبی مرضیات کو نظر انداز کرنا ممکن نہیں۔ جو اس فلسفہ عبادت سے تعلق رکھتی ہے۔ جو وکن میں اس قدر فوق رکھتا ہے اور جس نے نہ صرف وسطی زمانوں میں لوگوں کے دلوں پر اس قدر اثر والا ہے بلکہ ماضی قریب اور عہد حاضرہ میں بھی مذاہب ہند کا نہایت اہم عنصر ہے۔ ہندوستان میں فلسفہ صرف اخلاقی ہی نہیں بلکہ مذہب کو بھی اپنے اندر شامل کرتا ہے۔ مذہب کی سب سے بڑی علامت خصوصاً وہ جذبہ کیفیت قلبی ہے جو ایک نظام عقائد کے ساتھ مربوط ہوا اور اس حیثیت سے فلسفہ کے ان نمایاں مدارس پرچن کی پیدائش جنوبی ہند میں ہوئی ہے۔ بحث کرتے وقت جذبہ عبادت کی اہم مرضیات نشو و نماؤں پر زور دینا ناگزیر ہو جاتا ہے۔ اس لیے مصنف ان لوگوں سے معاف کیا جائے گا۔ جو محکمتی یا مذہبی جذبے کے پہلو پر کوئی تاکید پسند نہیں کرتے اور ان سے بھی جذبہ ذاتی پہلو پر حد سے زیادہ تاکید کے خواستگار ہیں۔ جو دشمنو مسلک کا اصلی جوہر ہے۔ اس نے فلسفہ کے حق میں ایک درمیانی راستہ اختیار کرنے کی کوشش کی ہے جو اس کتاب میں زیر بحث مدارس خیال میں مذہبی جذبے کے ساتھ لاینفک طور پر وابستہ ہے۔

آرواروں پرچن کی تصانیف تامل زبان میں ہیں۔ بحث کرنے میں مصنف غالباً اپنی حد و بحث سے تجاوز کر گیا ہے مگر وہ محسوس کرتا تھا کہ آرواروں کے فلسفہ عبادت کی ماہیت کو ظاہر لیے بغیر رانج اور اس کے مقلدین کے فلسفہ پر بحث تاریخی طور پر نامکمل ہوگی۔ اور اگرچہ آرواروں کے مطالعے کا اصل سالہ تامل زبان میں ہی پایا جاتا ہے۔ لیکن خوش قسمتی سے ان کتب کے مسکرت ترجمے خواہ قلمی نسخوں اور خواہ چھپی ہوئی کتابوں کی صورت میں دستیاب ہو سکتے ہیں۔ جن پر تامل مصنفین کے متعلق اس کتاب میں دیئے ہوئے بیانات مبنی ہیں۔

ادبیات پہنچ راتر پر بحث کرنے میں کچھ مشکل کا سامنا ہوا۔ کیونکہ ان میں سے اکثر کتب کی اب تک اشاعت نہیں ہوئی لیکن خوش قسمتی سے ان ادبیات کی ایک ضخیم کتاب قلبی نسخے کی صورت میں مصنف کے ہاتھ لگ گئی تھی۔ سچر کی کتاب کے سوا کچھ راتر کے مذہب پر کوئی قابل قدر کتاب نہیں لکھی گئی۔ اگرچہ رامانج کے بھاشیہ کے ترجمے پائے جاتے ہیں۔ لیکن اب تک اس کے فلسفہ پر اس کے مدوے کے دیگر بڑے بڑے فلسفیوں کے تعلق میں بحیثیت مجموعی کوئی بحث نہیں کی گئی۔ عملی طور پر وینکٹ۔ مینگہ ناداری اور دیگر مفکرین مدرسہ رامانج کے فلسفے کے بارے میں جن کی اکثر تصانیف اب تک شائع ہی نہیں ہوئی، کوئی کتاب روشنی میں نہیں ملتی۔ نیز وگیاں بھگشو کے فلسفے کے متعلق بھی کچھ نہیں لکھا گیا۔ اور اگرچہ نمبارک کے بھاشیہ کا ترجمہ ہو چکا ہے۔ لیکن اس کے مقلدین کے تعلق میں نمبارک کے متعلق کوئی مترتب بیان دیکھنے میں نہیں آیا۔ اس طور پر مصنف کو اپنی شہرت اور واقعہ نگارانہ تفتیش میں تقریباً بالکل ہی اشاعت یافتہ اور غیر اشاعت یافتہ ادبیات کی ان کثیر التعداد کتب کا سہارا لینا پڑا ہے جو زیادہ تر اندرونی شہادت پر مبنی ہیں اگرچہ قدرتی طور پر اس نے ان تمام مضامین اور مقالہ جات کو استعمال کرنے کی کوشش کی ہے۔ جو اس موضوع پر شائع ہو چکے ہیں۔ جن موضوعات پر بحث کی گئی ہے۔ بہت وسیع ہیں اور یہ امر فاضل قارئین سے تعلق رکھتا ہے کہ اس بات کا خدو اندانہ لگائیں کہ باوجود ان نقائص کے جو اس کے اندر گھس آئے ہوں۔ کامیابی ہو گئی ہے یا نہیں۔

اگرچہ مسئلہ عبادت کی اہمیت اور موحدا قیاسات کا سرخ رنگ وید کے بعض سنا جاتی نعمات اور گیتا، مہا بھارت اور وشنو پران کی سابق تر مذہبی ادبیات میں پایا جاتا ہے۔ لیکن اس پر بھی خدا کے ساتھ جذباتی رشتے پر تاکید خاص صرف آریو لوہوں کے روایتی نعمات اور ایمنا اور رامانج سے لیکر جنوبی ہند کے فلسفیانہ مصنفین میں ہی پائی جاتی ہے۔ بھگکتی یا عبادت کا یہ جذباتی رشتہ مختلف وشنو مصنفین اور سنتوں کے تصانیف کے اندر کئی صورتوں میں اختلاف پذیر ہو گیا تھا۔ یہ جلد اور اس کے بعد کی جلدیں ناچتر انجی صورتوں کو ان کے فلسفیانہ تناظرات کے تعلق میں بیان کرنے کے لیے ہی مرقوم ہوئی ہیں اس نقطہ نگاہ سے جلد حاضرہ اور جلد چارم کو ہندوستان کا فلسفہ خدا پرستی کہہ سکتے ہیں اور یہ مطالعہ شیو اور شاکت خدا پرستی کی صورتوں کی بحث میں جزوی طور پر جاری رہے گا۔



جلد چہارم مادھو اور اس کے مقلدین کے فلسفہ چنگر اور اس کے متقلدین کے وحدت پرستانہ فکر کے ساتھ ان کے کڑوے تعلق میں بحث کرے گی۔ اس میں بھاگوت پران کے خدا پرستانہ فلسفے اور ولتھ اور شرعی چیتنیہ کے مقلدین کے خدا پرستانہ فلسفے پر بھی بحث کرے گی۔ خدا پرست فلسفیوں میں مادھو کے مقلد جے تیرتھ اور ویاس تیرتھ نکتہ رس مفکرین و مناظرین کے طور پر ممتاز حیثیت رکھتے تھے۔ جلد پنجم میں شیلو اور شاکت مفکرین کے مدارس مختلفہ متنزوں اور فلسفے کے علاوہ صرف ونو مہندو جالیاں اور مہندو قانون پر بحث ہوگی۔ اس طرح امید کی جاتی ہے کہ جلد پنجم کی تکمیل ہو چکنے پر مصنف ہندو خیال کا اس حد تک مکمل جائزہ لینے میں کامیاب ہوگا جہاں تک کہ یہ وہ اب تک سنسکرت زبان میں شائع ہو چکا ہے اور اس طرح جو کام بیس سال پیش شروع ہوا تھا۔ پایہ تکمیل کو پہنچ جائے گا۔

چارواک مادہ پرستوں کے متعلق ایک باب بطور ضمیمہ ایزاد کیا گیا ہے کیونکہ جلد اول میں ان پر عملاً کوئی بحث نہیں کی گئی تھی۔

مصنف کو ڈاکٹر ارفع۔ ڈبلیو طامس کا عمیق قرض شکر یہ ادا کرتا ہے جو کسٹور میں سنسکرت کے بوڈن پروفیسر رہ چکے ہیں اور مصنف کے وہ محترم دوست ہیں اور جو اپنی مصروفیتوں۔ کام کے دباؤ اور پیری کے باوجود مصنف کے سچے گیان مہندھو کو کرمسودوں اور پروفوں میں اس کے معاون رہے ہیں اور اسے صحت ہجاء و قانع نگاری اور استعمال محاورات میں قیمتی اشارات عنایت فرماتے رہے ہیں ان کی لگاتار امداد کے بغیر کتاب ہوا کے نقائص اور بھی زیادہ ہوتے۔ مصنف اپنے طلبائے تحقیق پروفیسر مسٹر مائٹرسٹری ایم اے۔ مسٹر سیندر کمار مکر جی ایم اے اور نیروشنشی جھوشن واس گپتا ایم اے کا خاص طور پر مہربان منت ہے۔ کہ انھوں نے گاہ بگاہ کئی طرح سے مدد کی ہے چونکہ مصنف صرف ایک ہی صحیح آکھ لکھتا ہے اس روکاوت کی موجودگی میں اس کے لئے ممکن نہ تھا کہ وہ ان کی امداد کے بغیر اس کتاب کو مکمل کر سکتا۔

سریندنا تھ داس گپتا  
جون ۱۹۳۹ء

باجا

بہارِ ہندوستان

## تاریخ ہندی فلسفہ



پندرھواں باب

بھاسکر کا مذہب فلسفہ

عہد بھاسکر

CHECKED 1965

اُدیان اپنی تصنیف نیاٹے کُما بھلی میں بھاسکر کے متعلق کہتا ہے۔ کہ وہ ویدانت کے تِردنڈ مذہب کے مطابق ویدانت کا شارح ہوا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ برہم میں ارتقائی تغیرات واقع ہوتے رہتے ہیں۔ بھٹوجی وکشت

لے۔ تِردنڈ کے سنی تین چھڑی کے ہیں۔ منو کے بیان کے مطابق بعض برہمن ہاتھ میں ایک چھڑی رکھتے تھے اور بعض تین پنڈت ذہیتوری پرشاد و ویدی برہم سوتر پر بھاسکر کی شرح پر اپنی قمیڈ میں لکھتا ہے۔ کہ رابانج سے پہلے۔ ٹنک۔ بھاروچ۔ مینا چاریہ جو رابانج کے گرو تھے۔ سب کے سب تِردنڈ ہی تھے۔ یہ بیان بہت دلچسپ ہے مگر اس نے بدقسمتی سے اس سدا کوئی ذکر نہیں کیا جس سے یہ اطلاع حاصل کی گئی تھی۔

۱۵۱

بھی اپنی تصنیف تہو و دیک ٹیکا ورون میں بھٹ بھاسکر کے متعلق لکھتا ہے۔ کہ وہ  
 بھید ابھیدرینے وحدت و اختلاف کے مسئلے میں یقین رکھتا تھا۔ یہ امر یقینی ہے کہ  
 اسے شنکر کے بعد فروغ حاصل ہوا۔ کیونکہ اگرچہ وہ شنکر کا نام نہیں لیتا۔ مگر  
 وہ جس طرح اس کی طرف اشارہ دیتا ہے۔ اس سے یقین ہوتا ہے۔ کہ اس نے  
 اپنی شرح صاف طور پر اس مقصد سے لکھی تھی۔ کہ برہم سوتر میں شنکر کی شرح  
 کے بعض بنیادی مسائل کی تردید کرے۔ اس لیے وہ اپنی شرح کے آغاز میں  
 ہی کہتا ہے۔ کہ یہ شرح ان لوگوں کی تردید کے لیے لکھی جا رہی ہے۔ جنہوں نے  
 سوتر کے اصلی مضمون کو چھپا کر اپنی رائے کو ظاہر کیا ہے۔ نیز دیگر مقامات پر  
 اس شارح پر سخت نکتہ چینی کرتا ہے۔ جو مایا کے مسئلے کا معتقد ہے۔ اور بلحاظ  
 خیالات بد مذہب سے تعلق رکھتا ہے۔ مگر وہ صرف اسی حد تک شنکر کے خلاف  
 تھا جہاں تک کہ شنکر ویدانت میں مایا کے مسئلے کو داخل کرنے کے لیے ذمہ دار  
 ہے اور جہاں تک کہ وہ دنیا کو برہم میں ارتقائی تبدیلیوں کے ذریعے نہیں بلکہ  
 مایا کی بدولت مومن ہوئی طور پر پیدا شدہ خیال کرتا ہے۔ کیونکہ شنکر اور بھاسکر  
 دونوں ہی برہم کو عالم کی علت مادی اور علت فاعلی مانتے تھے۔ مگر شنکر کی  
 رائے میں برہم اس دنیا کی علت مادی اور علت فاعلی اس لیے ہے کہ برہم کے  
 سوا اور کوئی شے ہی نہیں جو درحقیقت وجود رکھتی ہو۔ لیکن جیسا کہ پہلے  
 بیان ہو چکا ہے وہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ اس تبدیلی صورت کے  
 عمل میں برہم کے ساتھ غیر معین اور بے لود مایا بھی متلازم تھی۔ اور اگرچہ  
 اصلاً برہم اور جگت وجود واحد ہی رکھتے ہیں۔ لیکن یہ دنیا جیسی کہ معلوم ہوتی  
 ہے۔ مایا کی ایک صورت ہے جس کے اندر برہم بطور مغضو جو ہے۔ لیسکس  
 بھاسکر کی رائے میں مایا کوئی وجود نہیں رکھتی۔ اس کے خیال میں برہم ہی  
 اپنی طاقتوں کے ذریعے واقعی طور پر بدل جاتا ہے۔ اور چونکہ سچ راتر بھی  
 چہی تعلیم دیتے ہیں اور اس حد تک وہ واسد یو کو دنیا کی علت مادی و علت  
 آبی مانتے ہیں۔ بھاسکر اس بارے میں بھاسکر کو توں کا ہم خیال تھا چنانچہ  
 وہ خود کہتا ہے۔ کہ سچ راتر کی تعلیم میں وہ کوئی بات قابل تردید نہیں پاتا۔

۲

لیکن وہ اُن کے اس مسئلے سے اختلاف رکھتا ہے کہ انفرادی ارواح برہم سے پیدا ہوتی ہیں۔

علاوہ برہمیں اگرچہ دعوے کے ساتھ کہنا مشکل ہے۔ مگر ہو سکتا ہے کہ بھاسکر خود برہمنوں کے اس خاص فرقے سے تعلق رکھتا ہو۔ جو برہمن ہونے کے نشان کے طور پر ایک چھڑی کی بجائے تین چھڑیاں رکھتے تھے جب کہ عام طور پر ایک چھڑی رکھنے کا رواج تھا۔ اور اس لیے ویدانت سار پر اس کی شرح کو صحیح طور پر تردیدی برہمنوں کا نظریہ خیال کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اس امر پر بحث کرتا ہوا کہ برہم گیان کے استحقاق کے یہ معنی نہیں زندگی کے مذہبی منازل (آشروں) اور ان کے متعلقہ رسوم و رواجات کو ترک کر دیا جائے۔ ویدوں کے حکم کے مطابق تین چھڑیوں کو برقرار رکھنے کا ذکر کرتا ہے۔

مادھو آچاریہ نے اپنی تصنیف شنکروپے میں شنکر اور بھاسکر کی ملاقات کا ذکر کیا ہے۔ مگر یہ کہنا مشکل ہے کہ یہ بیان کہاں تک قابل اعتبار ہے۔ اس امر واقعہ سے کہ بھاسکر نے شنکر کی تردید کی ہے۔ اور اویان نے اس کا حوالہ دیا ہے یقین ہوتا ہے۔ کہ اُس نے آٹھویں اور دسویں صدی کے درمیان کسی وقت عروج پایا تھا۔

۳ پنڈت وندھیشوری پرشاد اس تانبے کی تختی کا ذکر کرتا ہے۔ جو ڈاکٹر بھادواجی کو مرھٹواڑی کے علاقے میں ناسک کے نواح میں ملی تھی۔ اس تختی پر لکھا ہے کہ شاندالیہ نسل (گوتر) سے ایک بھاسکر بھٹ ولد کوئی پکرورتی تری وکرم جسے ودیاپتی کا خطاب دیا گیا تھا۔ شاندالینل کے اس بھاسکر آچاریہ کا چھٹا بزرگ گزرا ہے جو ہیئت داں اور سدھانت شرومنی کا مصنف تھا۔ اس کا خیال ہے کہ یہ بزرگ ودیاپتی بھاسکر بھٹ ہی برہم سوتر کا شارح ہے۔ اگرچہ ایسا ہونا امکان سے

۱- پنڈت وندھیشوری پرشاد کی تہمید۔

جلد چہارم مادھو اور اس کے مقلدین کے فلسفہ چٹکر اور اس کے مقلدین کے وحدت پرستانہ فکر کے ساتھ ان کے کڑوے تعلق میں بحث کرے گی۔ اس میں بھاگوت پران کے خدا پرستانہ فلسفے اور ولبتھ اور شرعی چیتنیک کے مقلدین کے خدا پرستانہ فلسفے پر بھی بحث کرے گی۔ خدا پرست فلسفیوں میں مادھو کے مقلد جے تیرتھ اور ویاس تیرتھ نکتہ دس مغکریں و مناظرین کے طور پر ممتاز حیثیت رکھتے تھے۔ جلد پنجم میں شیوا اور شاکت مغکریں کے مدارس مختلفہ تیئنتروں اور فلسفے کے علاوہ صرف ونو مہند کو جالیات اور ہندو قانون پر بحث ہوگی۔ اس طرح اسید کی جاتی ہے کہ جلد پنجم کی تکمیل ہو چکنے پر مصنف ہندو خیال کا اس حد تک مکمل جائزہ لینے میں کامیاب ہوگا جہاں تک کہ یہ وہ اب تک سنسکرت زبان میں شائع ہو چکا ہے اور اس طرح جو کام بیس سال پیش شروع ہوا تھا۔ پایہ تکمیل کو پہنچ جائے گا۔ چارواک مادہ پرستوں کے متعلق ایک باب بطور ضمیمہ ایزاد کیا گیا ہے کیونکہ جلد اولیٰ میں ان پر عملاً کوئی بحث نہیں کی گئی تھی۔

مصنف کو ڈاکٹر ایف۔ ڈبلیو طامس کا عمیق قرض شکریہ ادا کرتا ہے جو کسنورٹ میں سنسکرت کے بوڈن پروفیسر رہ چکے ہیں اور مصنف کے وہ مخترم دوست ہیں اور جو اپنی مصروفیتوں۔ کام کے دباؤ اور پیری کے باوجود مصنف کے سچے گیان مند دھو ہو کر مسودوں اور پروپوزلوں میں اس کے معاون رہے ہیں اور اسے صحت ہجاء۔ وقائع نگاری اور استعمال محاورات میں قیمتی اشارات عنایت فرماتے رہے ہیں ان کی لگاتار امداد کے بغیر کتاب خدا کے نقائص اور بھی زیادہ ہوتے۔ مصنف اپنے طلبائے تحقیق پروفیسر جس سرما ستراشتری ایم اے۔ مسٹر سیندرکار مکرجی ایم اے اور نیریشتریشی بھوشن داس گپتا ایم اے کا خاص طور پر مہربان منت ہے۔ کہ انھوں نے گاہ بگاہ کئی طرح سے مدد کی ہے۔ چونکہ مصنف صرف ایک ہی صحیح آنکھ لکھتا ہے اس روکاؤ کی موجودگی میں اس کے لینے ممکن نہ تھا۔ کہ وہ ان کی امداد کے بغیر اس کتاب کو مکمل کر سکتا۔

سرمد زناختہ داس گپتا  
جون ۱۹۳۹ء

بابت

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## تاریخ ہندی فلسفہ



پندرھواں باب

بھاسکر کا مذہب فلسفہ

عہد بھاسکر



اُدیان اپنی تصنیف نیاٹے کُما بھلی میں بھاسکر کے متعلق کہتا ہے۔ کہ وہ ویدانت کے تروند مذہب کے مطابق دیدانت کا شارح ہوا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ برہم میں ارتقائی تغیرات واقع ہوتے رہتے ہیں۔ بھٹوجی دکت

لے۔ تروند کے صفی تین چھڑی کے ہیں۔ منہ کے بیان کے مطابق بعض برہمن ہاتھ میں ایک چھڑی رکھتے تھے اور بعض تین پنڈت ذہنی طور پر شاد و ویدی برہم سوتر پر بھاسکر کی شرح پر اپنی قمیڈیں لکھتا ہے۔ کہ رامانج سے پہلے۔ ٹنک۔ بھاروچ۔ مینا چاریہ جو رامانج کے گرو تھے۔ سب کے سب تروندی تھے۔ یہ بیان بہت دلچسپ ہے مگر اس نے بدقسمتی سے اس سدا کوئی ذکر نہیں کیا جس سے یہ اطلاع اصل کی گئی تھی۔

۱۵۱

بھی اپنی تصنیف متو و دیک ٹیکا وورن میں بھٹ بھاسکر کے متعلق لکھتا ہے۔ کہ وہ  
 بھید ابھیدرینیتے وحدت و اختلاف کے مسئلے میں یقین رکھتا تھا۔ یہ امر یقینی ہے کہ  
 اسے شنکر کے بعد فروغ حاصل ہوا۔ کیونکہ اگرچہ وہ شنکر کا نام نہیں لیتا۔ مگر  
 وہ جس طرح اس کی طرف اشارہ دیتا ہے۔ اس سے یقین ہوتا ہے۔ کہ اس نے  
 اپنی شرح صاف طور پر اس مقصد سے لکھی تھی۔ کہ برہم سوتر میں شنکر کی شرح  
 کے بعض بنیادی مسائل کی تردید کرے۔ اس لیے وہ اپنی شرح کے آغاز میں  
 ہی کہتا ہے۔ کہ یہ شرح ان لوگوں کی تردید کے لیے لکھی جا رہی ہے جنہوں نے  
 سوتر کے اصلی مضمون کو چھپا کر اپنی رائے کو ظاہر کیا ہے۔ نیز دیگر مقامات پر  
 اس شارح پر سخت نکتہ چینی کرتا ہے۔ جو مایا کے مسئلے کا معتقد ہے۔ اور بلحاظ  
 خیالات بد مذہب سے تعلق رکھتا ہے۔ مگر وہ صرف اسی حد تک شنکر کے خلاف  
 تھا جہاں تک کہ شنکر ویدانت میں مایا کے مسئلے کو داخل کرنے کے لیے ذمہ دار  
 ہے اور جہاں تک کہ وہ دنیا کو برہم میں ارتقائی تبدیلیوں کے ذریعے نہیں بلکہ  
 مایا کی بدولت مومن ہوئی طور پر پیدا شدہ خیال کرتا ہے۔ کیونکہ شنکر اور بھاسکر  
 دونوں ہی برہم کو عالم کی علت مادی اور علت فاعلی مانتے تھے۔ مگر شنکر کی  
 رائے میں برہم اس دنیا کی علت مادی اور علت فاعلی اس لیے ہے کہ برہم کے  
 سوا اور کوئی شے ہی نہیں جو حقیقت وجود رکھتی ہو۔ لیکن جیسا کہ پہلے  
 بیان ہو چکا ہے وہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ اس تبدیل صورت کے  
 عمل میں برہم کے ساتھ غیر ممیّن اور بے بوجہ مایا بھی متلازم تھی۔ اور اگرچہ  
 اصلاً برہم اور جگت وجود واحد ہی رکھتے ہیں۔ لیکن یہ دنیا جیسی کہ معلوم ہوتی  
 ہے۔ مایا کی ایک صورت ہے جس کے اندر برہم بطور مغز موجود ہے۔ لیکن  
 بھاسکر کی رائے میں مایا کوئی وجود نہیں رکھتی۔ اس کے خیال میں برہم ہی  
 اپنی طاقتوں کے ذریعے واقعی طور پر بدل جاتا ہے۔ اور چونکہ سچ راتر بھی  
 ہی تعلیم دیتے ہیں اور اس حد تک وہ واسد یو کو دنیا کی علت مادی و علت  
 آبی مانتے ہیں۔ بھاسکر اس بارے میں بھاسکر کو توں کا ہم خیال تھا چنانچہ  
 وہ خود کہتا ہے۔ کہ سچ راتر کی تعلیم میں وہ کوئی بات قابل تردید نہیں پاتا۔

۲

لیکن وہ اُن کے اس مسئلے سے اختلاف رکھتا ہے کہ انفرادی ارواح برہم سے پیدا ہوتی ہیں۔

علاوہ برہمیں اگرچہ دعوے کے ساتھ کہنا مشکل ہے۔ مگر ہو سکتا ہے کہ بھاسکر خود برہمنوں کے اس خاص فرقے سے تعلق رکھتا ہو۔ جو برہمن ہونے کے نشان کے طور پر ایک چھڑی کی بجائے تین چھڑیاں رکھتے تھے جب کہ عام طور پر ایک چھڑی رکھنے کا رواج تھا۔ اور اس لیے ویدانت سار پر اس کی شرح کو صحیح طور پر تردیدی برہمنوں کا نظریہ خیال کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اس امر پر بحث کرتا ہوا کہ برہم گیان کے استحقاق کے یہ معنی نہیں کہ زندگی کے مذہبی منازل (آشروں) اور ان کے متعلقہ رسوم و رواجات کو ترک کر دیا جائے۔ ویدوں کے حکم کے مطابق تین چھڑیوں کو برقرار رکھنے کا ذکر کرتا ہے۔

مادھو آچاریہ نے اپنی تصنیف شنکروپنیشے میں شنکر اور بھاسکر کی ملاقات کا ذکر کیا ہے۔ مگر یہ کہنا مشکل ہے کہ یہ بیان کہاں تک قابل اعتبار ہے۔ اس امر واقعہ سے کہ بھاسکر نے شنکر کی تردید کی ہے۔ اور اُدیان نے اس کا حوالہ دیا ہے یقین ہوتا ہے۔ کہ اُس نے آٹھویں اور دسویں صدی کے درمیان کسی وقت عروج پایا تھا۔

۳ پنڈت وندھیشوری پرشاد اس تانبے کی تختی کا ذکر کرتا ہے۔ جو ڈاکٹر بھادواجی کو مرھٹواڑی کے علاقے میں ناسک کے نواح میں ملی تھی۔ اس تختی پر لکھا ہے کہ شانڈالیہ نسل (گوتر) سے ایک بھاسکر بھٹ ولد کوئی چکوری تری وکرم جسے ودیاپتی کا خطاب دیا گیا تھا۔ شانڈالیہ نسل کے اس بھاسکر آچاریہ کا چھٹا بزرگ گزرا ہے جو ہیئت داں اور سدھانت شرومنی کا مصنف تھا۔ اس کا خیال ہے کہ یہ بزرگ ودیاپتی بھاسکر بھٹ ہی برہم سوتر کا شارح ہے۔ اگرچہ ایسا ہونا امکان سے

۱- پنڈت وندھیشوری پرشاد کی تہنید۔



باب

بعید نہیں۔ مگر ہمارے پاس کوئی یقینی شہادت اس بارے میں موجود نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی مطابقت کے سوا یہ بات تحقیقاً معلوم نہیں کہ اس دبیاتی بھاسکر بھٹ نے کبھی برہم سوتر پر شرح لکھی تھی۔ ہم صرف اتنا ہی صاف طور پر جانتے ہیں۔ کہ بھاسکر نے آٹھویں صدی کے وسط سے دسویں صدی کے وسط کے درمیانی زمانے میں کبھی عروج پایا تھا اور چونکہ بھاسکر رامنچ کو جانتا ہی نہیں۔ اس لیے وہ غالباً نویں صدی میں گزرا ہے۔

## بھاسکر اور شنکر

چھاند و گیہ اپنشد کا ایک متن - ۶-۱-۱ ہے۔ جسے شنکر اور بھاسکر نے برہم سوتر ۱۱-۱ کی تشریح کرتے وقت مختلف معنوں میں استعمال کیا ہے۔ جیسا کہ وچستی بیان کرتا ہے۔ شنکر اس کے یہ معنی لیتا ہے کہ جب مٹی کا علم ہو جاتا ہے۔ تب مٹی سے بنی ہوئی تمام چیزوں کا علم ہو جاتا ہے۔ اس لیے نہیں کہ وہ تمام چیزیں مٹی کی بنی ہوئی صرف مٹی ہی ہیں۔ کیونکہ وہ درحقیقت مختلف ہیں۔ اور اگر یہ بات ہو۔ تب ہم ایک شے

۱۔ ہم سنسکرت ادبیات میں کئی بھاسکروں کے نام پاتے ہیں۔ مثلاً لوک بھاسکر۔ شرذت بھاسکر ہری بھاسکر بھدانت بھاسکر۔ بھاسکر میر۔ بھاسکر شاستری۔ بھاسکر دکت۔ بھٹ بھاسکر پنڈت بھاسکر آچاریہ۔ بھٹ بھاسکر۔ میر بھاسکر دیو۔ بھاسکر نرسنگھ۔ بھاسکر آریہ۔ بھاسکر آنند ناتھ۔ بھاسکر سینا۔

۲۔ وہ دوسرے مصنفین کی طرف بہت کم اشارہ کرتا ہوا شانڈلیہ کو بھاگوت فرقہ کا بانی بتاتا ہے اور اس کی چار جاعتوں ہیشور۔ پشوپت۔ شیو۔ اور کا پالک دکا ٹھک سیدھانتی اور اس کی خاص کتاب پنچ ادھیائی شاستر کا ذکر کرتا ہوا سیخ راتر کو کی طرف بھی اشارہ دیتا ہے جس کے ساتھ وہ بہت کچھ اور اکثر اوقات ہم رائے ظاہر کرتا ہے۔

جاننے پر دوسری شے کو کیسے جان سکتے ہیں؟ بلکہ اس لیے کہ وہ خاکی اشیاء اور حقیقت کوئی وجود نہیں رکھتیں۔ وہ سب کی سب مٹی کے تغیرات (دیکار) ہونے سے صرف تقریری الفاظ (واجار بمعن) اور اسمائے محض (نام دھیمہ) ہیں۔ کیونکہ وہ جن حقایق و اشیاء کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ان کا نفس الامر میں کوئی وجود ہی نہیں ہے۔

بھاسکر کہتا ہے۔ کہ اپنشدوں کے اس جملے کے یہ معنی ہیں۔ کہ صرف مٹی ہی واقعی طور پر موجود ہے اور تقریر کا مطلب دو باتوں پر انحصار رکھتا ہے۔ اشیاء اور واقعات جن کی طرف الفاظ اشارہ دیتے ہیں اور اسماء اشارہ کرتے ہیں۔ معلولات (کاریہ) دراصل ہمارے تمام عملی رویے اور چال چلن کی بنیاد ہیں۔ اُن میں اشیاء اور واقعات جنہیں اسماء ظاہر کرتے ہیں اور اسماء اور بیانات جو اشیاء اور واقعات کی طرف اشارہ دیتے ہیں شامل ہیں۔ علت اور معلول کیونکر بالکل ایک اور بعینہ وہی ہو سکتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے۔ کہ یہ بات سچ ہے کہ معلولات ہی ہیں جنہیں ہمارے تقریر استعمال کرتی ہے اور جو ہمارے تمام عملی رویہ کو ممکن بناتے ہیں۔ مگر یہ معلولات درحقیقت اس علت کے اظہارات تغیرات اور نمودات ہیں۔ جو بذات خود موجود ہے۔ اس لیے اس نقطہ نگاہ سے کہ معلولات آتے اور جاتے ہیں۔ ظاہر اور مخفی ہوتے ہیں۔ جب کہ علت جو اپنے تمام واقعی مظاہر کی بنیاد کے طور پر ہمیشہ وہی کی وہی رہتی ہے۔ کہا گیا ہے۔ کہ صرف علت ہی سچ ہے۔ صرف مٹی ہی سچ ہے۔ معلول کیا ہے۔ علت کی ایک حالت ہے اور اس لیے اس کے ساتھ ایک بھی ہے اور اس سے مختلف بھی ہے۔ معلول اور شے

۱۔ بھامتی برہم سوتر ۱۱-۱۲۱-۱۲۲ اور ایک دیو ہے جو بغیر جسم کے زندہ سر رکھتا ہے اس کا جسم صرف برہم ہے لیکن پھر بھی ہم بیان کی سہولت کے لیے "راہو کا سر" کے الفاظ استعمال کیا کرتے ہیں۔ اسی طرح صرف مٹی حقیقی وجود رکھتی ہے اور جس مٹی کی چیزیں ماری۔ راجی وغیرہ کہتے ہیں۔ وہ صرف الفاظ ہیں جو کوئی واقعی اور حقیقی اشیاء نہیں کہتے۔ وہ کوئی ہستی ہی نہیں رکھتے۔ نہ صرف۔ وکپ (خیال باطل) ہیں۔ بلکہ بھاسکر لفظ جو ماشہ پر موقوف ہے۔

باج

حقیقت رکھتی ہے اور شاستر بھی ایسا کہتے ہیں :-

بھاسکر شنکر کے جواب میں کہتا ہے۔ کہ مایا کا حامی جو دلائل دیتا اور ان کو کثرت کے ماننے والوں کے خلاف پیش کر سکتا ہے۔ وہ خود اس کے خلاف بھی جہاں تک کہ وہ وحدت وجود کا قائل ہے، استعمال کی جاسکتی ہیں۔ ایک شخص جو شاستروں اور درشنوں کو سنتا ہے۔ شروع شروع میں پردہ جہالت (اودیا) میں ہوتا ہے اور اگر اس جہالت کی وجہ سے کثرت کا علم جھوٹا ہے۔ تب اسی وجہ سے ہی اس کا علم وحدت وجود بھی مساوی طور پر جھوٹا ہے۔ برہم کے متعلق تمام علم جھوٹا ہے۔ کیونکہ یہ علم بھی دنیا کے علم کی مانند ہے۔ مگر اس کے جواب میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے۔ کہ جس طرح خواب یا حروف کے جھوٹے علم کی مدد سے بھی نیکی۔ بدی اور بعض معانی کا پتہ لگ سکتا ہے۔ اسی طرح اپنشدوں کے موحدانہ جلوں میں استعمال شدہ الفاظ اور ان کے معنوں کے ذریعے بھی سچا علم نمودار ہو سکتا ہے۔ مگر یہ دلیل جھوٹی مشابہت پر مبنی ہے۔ جب ایک خاص قسم کے خواب سے کوئی شخص یہ نتیجہ نکالتا ہے۔ کہ اس پر بھلائی یا برائی وارد ہوگی تب وہ ہستی سے تو میچو نہیں نکالتا۔ کیونکہ وہ خاص قسم کے خوابات سے اندازہ لگاتا ہے۔ جو اپنی خصوصیات اور حدود خال رکھتے ہیں۔ وہ خواب خرگوش کے سینک کی مانند محض ہستی تو نہیں ہیں۔ خرگوش کے سینک سے بھلا کیا نتیجہ نکالا جاسکتا ہے۔ جب کہ وہ سینک کوئی ہستی ہی نہیں رکھتا؟ اسی طرح حروف بھی خاص خاص صورتیں اور شکلیں رکھتے ہیں اور عوام کی مفاہمت و رضامندی سے خاص خاص آوازوں سے متعلق ہیں اور یہ بات سب پر روشن ہے۔ کہ مختلف مالک میں مختلف حروف ایک ہی قسم کی آواز کو ظاہر کر سکتے ہیں۔ مزید براں اگر کوئی شخص غلطی سے ڈر کر مر جاتا ہے۔ تو وہ نہ تو بلا وجہ مرتا ہے۔ اور نہ ہی کسی غیر حقیقی شے کے سبب سے جان دیتا ہے۔ کیونکہ وہ واقعی طور پر خوف رکھتا تھا۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ بھاشیہ دوم۔ ۱-۱۲۔

لہ۔ اتھ نام دیتیم ستہ سیاستہ مری۔

جو اس کی موت کا موجب ہوا۔ اور کسی واقعی شے کی یاد سے پیدا ہوا تھا۔ اگر اس معاملے میں کوئی غیر واقعیت ہے تو صرف یہی کہ وہ شے اس وقت موجود نہ تھی۔ اس لیے کوئی مثال بھی اس بات کو ثابت نہیں کر سکتی۔ کہ جھوٹے علم یا جھوٹ سے سچا علم یا سچ حاصل کیا جاسکتا ہے۔ پھر دیکھو۔ شناسٹر کیونکر دنیا کا بطلان ثابت کر سکتے ہیں؟ اگر تمام شناسنا یا علم جھوٹ ہے۔ تب تمام بولی ہوئی جھوٹ ٹھہرے گی اور تب شناسٹروں کی تمام اصل عبارتوں کو بھی بے بود قرار دینا ہوگا۔

علاوہ ازیں اگر اودیا (جہالت) بیان نہیں ہو سکتی تو یہ ہے کیا؟ تب اسے کس طرح کسی کو سمجھانا ممکن ہے؟ کیسی غیر معقول بات ہے۔ کہ جو شے علی رویے اور کاروبار کی مرئی اور واقعی دنیا میں ظہور پذیر ہو رہی ہے وہ خود بیان ہی نہیں کی جاسکتی! اگر یہ ازلی ہے۔ تو ضروری ہے کہ ابدی بھی ہو اور تب نجات کا امکان ہی نہیں ہے۔ یہ ایک ہی وقت میں ہمت اور نیست نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ یہ بات متناقض ہوگی۔ نہ ہی یہ صرف نمی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ خود غیر موجود ہو کر کس طرح کسی کو قید میں لاسکتی تھی؟ اگر یہ قید کا موجب ہے۔ تب ضرور کا ہے۔ کہ یہ وجود رکھتی ہو۔ اور اس صورت میں وہ برہم میں شنویت لائے گی۔ اس لیے مایکے کامیوں کا دعوے جھوٹا ہے۔

اصلی سچائی یہ ہے کہ جس طرح دودھ دہی بن جاتا ہے۔ اسی طرح ایشور آپ ہی اپنی ارادت علم اور قدرت مطلقہ سے خود کو دنیا کی صورت میں بدل لیتا ہے۔ کیونکہ اس بات میں کوئی بھی تناقض نہیں ہے۔ کہ ایشور (جدا) یا بے اجزا ہونے کے باوجود بھی خود کو دنیا کے روپ میں بدل سکتا ہے۔ وہ اپنی کئی طرح کی قوتوں کو اپنی مرضی کے مطابق تبدیل کرنے کے قابل ہے۔ وہ دو طاقتیں رکھتا ہے۔ ایک بھوک شکتی۔ جس کے ذریعہ وہ دنیا کی لطف اندوز اشیا بن جاتا ہے۔ اور دوسری وہ طاقت جس سے وہ انفرادی ارواح (بھوکتا) ہو جاتا ہے۔ مگر باوجود ان

تغیرات کے وہ اپنے ذاتی قدس میں غیر متغیر ہی رہتا ہے۔ کیونکہ یہ صرف اس کی طاقتوں کے ظہور اور تغیرات کا نتیجہ ہے کہ دنیا بھوک (الطف آمیز اشیا) اور بھوکتا (الطف اندوز ارواح) کی صورتیں اختیار کر لیتی ہے۔ یہ عمل ایسا ہی ہے۔ جیسا کہ سورج اپنی کرنوں کو پھیلا کر پھر اپنے اندر ہمیشہ ہوا بھی بذات خود وہی کا وہی رہتا ہے۔

## بھاسکر کی تفسیر اور اس کا فلسفہ

جو کچھ اوپر کہا گیا ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے۔ کہ مادہ اور ارواح کا عالم برہم کی اپنی طاقتوں کے ذریعے خود برہم کی ذات میں تغیرات و تبدیل ہیئت (پرنیام) سے وجود میں آیا ہے۔ یہاں پر قدرتا سوال پیدا ہوتا ہے کہ دنیا اور ارواح برہم سے مختلف ہیں۔ یا اس کے ساتھ بالکل ایک ہیں۔ بھاسکر آچاریہ اس سوال کا جواب یہ دیتا ہے۔ کہ اختلاف (بھید) اپنے اندر یکسانیت کی خاصیت (ابھید دھرم) رکھتا ہے۔ امواج جوست مختلف ہو کر بھی اس کے ساتھ ایک ہوتی ہیں۔ امواج کیا ہیں۔ سمندر کی اپنی طاقتوں کے ہی مظاہر ہیں۔ اور اس طرح وہی کا وہی سمندر ہی مختلف معلوم ہوتا ہے۔ جب کہ اسے اس کی طاقتوں کے مظاہر کی صورت میں دیکھا جاتا ہے حالانکہ وہ درحقیقت اپنی طاقتوں کے ساتھ بالکل ایک ہے۔ اسی طور پر ایک ہی آگ جب جلتی یا روشنی دیتی ہے۔ اپنی طاقتوں میں مختلف نظر آیا کرتی ہے۔ اسی طرح سب کچھ واحد ہو کر بھی متعدد ہے اور جو ایک ہے وہ نہ تو مطلقاً یکساں ہے اور نہ مطلقاً مختلف۔

ارواح دراصل خدا سے الگ نہیں ہیں۔ بلکہ وہ اس کے ویسے ہی اجزا ہیں۔ جیسے آگ سے نمودار ہونے والے غبارے۔ مگر خدا کے ان اجزا کی ایک خصوصیت ہے کہ وہ ازل سے جہالت۔ خواہشات اور اعمال کے

زیر اثر چلے آتے ہیں۔ ٹھیک جس طرح آکاش (خلا) جو ہر جاکجاں طور پر موجود ہے۔ لیکن گھرے یا مکان کا آکاش فضا سے غیر محدود کے آکاش کے ساتھ بالکل ایک نہیں۔ بلکہ ایک معنوں میں اس کا جزو تصور کیا جاسکتا ہے۔ یا جس طرح ایک ہی ہوا پانچ قسم کے قوائے حیات (پران) میں نمودار ہوتی ہے۔ اسی طرح انفرادی ارواح (جیوؤں) کو ایک معنوں میں اجزائے خدا خیال کیا جاسکتا ہے۔ یہ بالکل جائز اور مناسب ہے کہ کتب مقدسہ ارواح کو نجات حاصل کرنے کی غرض سے علم تلاش کرنے کا حکم دیتی ہیں۔ کیونکہ روح برترین (پر ماتما) یا خلیا برہم کی طلب ہی نجات کا موجب ہوتی ہے اور اشیائے عالم کی طلب اسے مقید کرتی ہے۔ یہ روح (جیو) جہاں تک جہالت۔ خواہشات اور اعمال سے تعلق رکھتی ہے۔ اپنی فطرت میں جزو لای تجزی ہے اور جس طرح چند لپ کا ایک قطرہ ارد گرد کی تمام فضا کو معطر کر سکتا ہے۔ اسی طرح یہ جو ہر روح بھی ایک مقام پر رہ کر کبھی سارے جسم کو زندگی بخشتا ہے۔ یہ اپنی ذات میں ہی شعور سے بہرہ ور ہے۔ صرف دوسری اشیا کا علم حاصل کرنے کے لیے اسے دوسری اشیا کی موجودگی کی حاجت ہوا کرتی ہے اس کا مقام دل میں ہے اور یہ دل کی جلد کی راہ سے سارے جسم کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ اور اگرچہ جہالت وغیرہ کے زیر اثر مقید ہو کر یہ ذرے کی مانند ہو رہا ہے۔ مگر یہ اپنی انتہائی حقیقت میں ذرے کی مانند نہیں ہے۔ کیونکہ برہم کے ساتھ ایک ہے۔ یہ بدھتی (عقل)۔ اہنکار (انانیت)۔ خواہش خمسہ۔ اور حیات کے قوائے خمسہ کے بس میں جسموں کے چکر میں پھنس رہا ہے۔ اور اگرچہ اس کی یہ جزوی صورت اور عقل وغیرہ کے ساتھ رشتہ اس کی ذات کے لیے لازمی نہیں ہیں۔ مگر جب تک یہ رشتہ موجود ہے۔ تب تک اس کی فعالیت واقعی حقیقت رکھتی ہے اگرچہ اس کی فعالیت کا اصلی چشمہ پر ماتما (خدا) ہی ہے۔ کیونکہ دراصل خدا ہی ہم سے سب کچھ کر داتا ہے اور وہی ہم سے نیک کام کر داتا ہے اور خود ہی ہمارے اندر رہتا ہوا ہمارے تمام اعمال کو اپنے قابو میں رکھتا ہے۔ انسان کو زندگی کے تمام مراحل میں وہی کام کرنے چاہئیں

باجل

جن کے متعلق شاستر حکم دیتے ہیں۔ اور وہ کبھی بھی کسی ایسے بلند مرتبے پر نہیں اٹھ سکتا۔ کہ اس پر شاستروں میں اعمال کے متعلق بتلائے ہوئے احکام کی پابندی عائد نہ ہو۔<sup>۸</sup> شکر کا یہ خیال نادرست ہے۔ کہ جو لوگ اعلیٰ ترین گیان حاصل کر سکتے ہیں۔ وہ فرائض زندگی یا سلسلہ رسوم یا شاستروں کے دیگر احکام سے پرے ہیں۔ یا جن کے لیے یہ فرائض اور رسوم تجویز کیے گئے ہیں وہ اعلیٰ ترین معرفت کے اہل نہیں ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہنا چاہئے کہ شکر کا یہ اعلان کہ علم (گیان) اور ضروری رسمی فرائض (کرم) کی ترکیب ممکن نہیں۔ باطل ہے۔ بھاسکر خود تسلیم کرتا ہے۔ کہ صرف کرم (فرائض رسمی) سے ہی حقیقت (برہم) کا برترین علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ تاہم گیان اور کرم باہم مل کر (گیان سمجھت کرم) برترین بہبودی یعنی برہم گیان کی طرف لے جاتے ہیں۔ نیز وہ کہتا ہے کہ یہ بات ماننی پڑتی ہے۔ کہ برہم گیان (عرفان ذات) کو حاصل کرنا ہمارا فرض ہے۔ کیونکہ شاستر ایسا حکم دیتے ہیں۔ شاستر کی رو سے ہمارا لازمی فرض ہے کہ اتما کو جانا جاوے۔ (آتما دار سے درشتو یہ ....)۔ یہ ایک مثبت حکم (دودھی) ہے۔ جسے بجالانا ضروری ہے۔ اس لیے شکر کا یہ کہنا درست نہیں ہے۔ کہ شاستروں کی طرف سے ہم پر عائد کئے ہوئے رسوم اور دیگر فرائض صرف ہمیں پاک و صاف اور حتی الامکان بے گناہ بنا کر ویدانت کے مطالعے کے لیے تیار کرتے ہیں۔ بھاسکر اس بات پر زور دیتا ہے کہ شاستروں کے فرمودہ فرائض کا بجالانا ہماری آخری نجات کے لیے ایسا ہی ضروری ہے جیسے کہ حصول عرفان۔

۱۰-۱۱-۱۲۔ اس رائے کے رکھنے میں کہ برہم سوتر ایک طرح سے میمانا سوتر کا ہی حصہ ہے اس کی تعلیمات کا لازمی طور پر پابند ہے۔ کیونکہ رسمی فرائض کی ادائیگی کے بعد ہی برہم گیان ہو سکتا ہے اور برہم گیان کسی مرتبے پر بھی ان فرائض کو غیر ضروری نہیں ٹھہراتا۔ اور یہ امر کہ برہم سوتر انشیاں کی کسی اعلیٰ اور مختلف جماعت کے لیے مقصود نہیں ہیں۔ ظاہر کرتا ہے۔ کہ بھاسکر اپورشا یا اپورشا چاریہ کی تقلید کرتا ہے جس کی پہلا سوتر پر شرح کا حوالہ دیتا ہوا اسے اس فرقے کا بانی بتلاتا ہے۔

باجل

بھاسکر تعسک (گیان) اور شعور (چیتینہ) خاص کر شعور ذاتِ راتم (چیتینہ) میں تیز کرتا ہے۔ اس کے خیال میں بیرونی اشیاء کے علم کا نام ادراک ہے، اور یہ ایک طرح کا براہِ راست تجربہ (انوبھو) ہے۔ جو آلہ حس (سِن) بیرونی شے۔ روشنی کی موجودگی۔ حافظے کے داخلی عمل اور تحت الشعوری تاثر (سَنسکاروں) سے پیدا ہوتا ہے۔ ادراک بذاتِ خود کوئی فاعلانہ عمل نہیں ہے۔ بلکہ دیگر لوازمات کے ساتھ کا فاعلانہ عمل ہے۔ اس طرح پر کہ جب کبھی وہ محققات مرتب ہو کر جو اس کے عمل کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ تب ادراک ہوتا ہے۔ اس لیے بھاسکر کمارل کے اس معترضانہ دعوے کا سخت مخالف ہے۔ کہ علم ایک ایسی ہستی ہے۔ جو کبھی براہِ راست نہیں جانی جاسکتی اور جس کے متعلق یہ قیاس کیا جاتا ہے کہ اس کی بدولت عقلی عمل وقوع میں آتا ہے۔ مگر اس کا بلا واسطہ کوئی پتہ نہیں ہے۔ لیکن اگر معلومہ عقلی عمل کا سبب ایک نامعلوم ہستی قرار دی جائے۔ تو اس نامعلوم کا سبب کسی اور نامعلوم ہستی میں تلاش کرنا پڑے گا اور پھر اس کا سبب ایک اور نامعلوم ہستی۔ و قس علیٰ ہذا۔ اور یہ استدلال دوسری (انوستھا) ہو گا۔ فرید براں کوئی نامعلوم ہستی معلومہ عقلی عمل کا سبب اس لیے بھی قرار نہیں دیکھا جاسکتی۔ کہ اگر یہ نامعلوم ہے۔ تو عقلی عمل کے ساتھ اس کا رشتہ بھی نامعلوم ہو گا اور اس حالت میں کس طرح انتہاج ممکن ہے؟ پس ادراک وہی ہے۔ جس میں ہم براہِ راست تجربہ (انوبھو) رکھتے ہیں۔ اور کوئی نامعلوم ہستی اس کا سبب نہیں ہے۔ بلکہ یہ بہت سے لوازمات کے مشترکہ عمل کا براہِ راست نتیجہ ہے۔ یہ خارجی تعسک خود آگاہی یا داخلی شعور سے بالکل مختلف ہے۔ کیونکہ موخر الذکر بادی اور سد اموجود ہے جب کہ اول الذکر حالات کے اجتماع و ترتیب سے وجود میں آتا ہے۔ یہ دیکھنا کچھ مشکل نہیں ہے۔ کہ بھاسکر علیات میں ممتاز حیثیت رکھتا ہے۔ جو اگرچہ نیا ہے درشن کے ساتھ اس حد تک ملتی جلتی ہے جہاں تک کہ بیرونی تعسک کا تعلق ہے۔ مگر اس سے اس لحاظ سے مختلف ہے۔ کہ بھاسکر روح کی سدا موجود خود آگاہی کا قائل ہے۔ ساتھ ہی اس کا عقیدہ شکر کی علیات سے



باجا

اس بات میں مختلف ہے۔ کہ بھاسکر فارچی درک کو صرف شعور ذات کی محدودیت ہی خیال نہیں کرتا۔ بلکہ اس سے بالکل مختلف مانتا ہے۔ یہ بات بھی قابل توجہ ہے۔ کہ سنسکرت زبان میں کتاب علیات ویدانت پر ہی بھاشا کے مصنف دھرم راجا دھورنہدر کی رائے سے بھاسکر یہ اختلاف رکھتا ہے کہ وہ من (منس) کو ایک آلہ حس خیال کرتا ہے۔ علم کے بذات خود ثابت ہونے کے بارے میں بھاسکر کا خیال ہے۔ کہ حقیقت کا علم دائم بذات خود ثابت ہے۔ جب کہ باطل کا علم ہمیشہ ہی بیرونی ثبوت کا محتاج ہوتا ہے۔ (برہت پرمان)۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے۔ بھاسکر کے خیال میں صرف گیان سے مکتی (نجات) نہیں مل سکتی۔ شاستروں کے فرمودہ فرائض کا تحصیل علم کے ساتھ ساتھ بجالانا ضروری ہے۔ کیونکہ علم (گیان) اور شاستروں کے فرمودہ فرائض کی ادائیگی میں کوئی بھی تناقض یا تحالف نہیں ہے۔ ان فرائض کی ادائیگی کے بغیر کوئی نجات نہیں۔ نجات اس حالت کا نام ہے جس میں سرور کا لگاتار اور مسلسل احساس ہوا کرتا ہے۔ یہ بات نجات یافتہ روح کی اپنی مرضی پر انحصار رکھتی ہے۔ کہ جسم یا حواس کے ساتھ تعلق رکھے یا چھوڑ دے۔ اس حالت میں یہ خود پر ماتما کی مانند ہی علیم کل۔ قادر مطلق اور جبار روح کے ساتھ ایک ہوتی ہے۔

برہم کے ساتھ انس (راگ) کی جیسے نجات کی ضروری شرط بتلایا گیا ہے مزید وضاحت کرتے ہوئے اسے پرستش (سارا دھنا) اور عبادت (بھکشی) بتلایا گیا ہے۔ اور عبادت کے معنی دھیان کے ذریعہ ایشور کی سیوا (دھیانا) ونا پر ی چریہ (ظاہر کئے ہیں۔ بھکشی کو ایشور کی محبت اور الفت کا ایک جذبہ نہیں مانا گیا۔ جیسا کہ مابعد کی ویشوا دیب میں دیکھا جاتا ہے۔ بلکہ اسے بطور دھیان اور مراقبہ سوچا گیا ہے۔ یہاں پر ایک سوال اٹھ سکتا ہے۔ کہ جب برہم خود ہی اپنی تبدیل ہیئت سے دنیا ہو گیا ہے تب برہم دھیان کے معنی کیا؟ کیا اس سے یہ معنی ہیں۔ کہ ہم اس عالم پر دھیان لگا یا کریں؟ بھاسکر نے یوں جواب دیا ہے۔ کہ برہم دنیا کے روپ میں بدل کر خود ختم تو نہیں ہو گیا۔

باب

برہم کے دنیا کے روپ میں بدلنے کے صرف یہ معنی ہیں۔ کہ دنیا اپنی اصلیت میں روحانی ہے۔ دنیا روحانی ظہور اور روحانی تبدیل ہئیت ہے اور جسے مادہ کہا جاتا ہے۔ وہ درحقیقت ایک روحانی ہستی ہے۔ برہم کے دنیا میں نمودار ہو کر کثیر صورتیں اختیار کر لینے کے علاوہ بے صورت (نشروپ) برہم بھی ہے جو کہ برتر از حواس و قیاس اور اپنی تمام صورتوں اور مظاہر سے پرے ہے۔ اسی بے صورت برہم کی پرستش کی جاتی ہے۔ یہ دنیا بھی اپنی مختلف شکلوں کے ساتھ پھر اپنے روحانی منبع بے صورت برہم کی طرف رجوع کرے گی اور اس کا کوئی جزو بھی باقی نہ رہے گا جس طرح نمک پانی میں گھل مل جاتا ہے۔ اسی طرح مادی دنیا بھی روح میں حل ہو جاتی ہے۔ برتر از حواس و قیاس برہم جو قابل پرستش ہے اپنی ذات میں ہستی و علم پاک (ست لکش و بود لکش) ہے نیز وہ لا انتہا اور لامحدود ہے۔ اور اگرچہ اسے ہستی (ست)۔ فراست (چت) اور لا انتہا کہا گیا ہے۔ مگر یہ اصطلاحات جداگانہ ہستیوں کو ظاہر کرنے کی بجائے ایک ہی ذات (برہم) کی صفات بتلاتی ہیں۔ اور وہ تمام صفات کی مانند اپنے جوہر سے الگ نہیں رہ سکتیں کیونکہ نہ تو ذات اپنی صفات کے بغیر رہ سکتی ہے اور نہ صفات بغیر اپنی ذات (جوہر) کے رہ سکتی ہیں۔ کوئی بھی جوہر اپنی صفات کی بدولت کچھ اور نہیں ہو جاتا۔ وہی کام ہی رہتا ہے۔ بھاسکر دوران حیات میں حصول نجات (جیون مکتی) کے امکان سے منکر ہے۔ کیونکہ جب تک گزشتہ اعمال لاکھ ہے پیدائشہ جسم رہتا ہے۔ تب تک اس مرحلہ زندگی (آشرم) کے فرائض ادا کرنے ہی ہوں گے۔ جس سے وہ تعلق رکھتا ہے۔ لیکن معمولی لوگوں سے وہ اس قدر مختلف ہوتا ہے کہ جبکہ معمولی آدمی خود کو تمام کاموں کا فاعل اور کارندہ خیال کرتا ہے۔ گیسائی انسان کبھی ایسا خیال نہیں کرتا۔ اگر کوئی شخص دوران حیات میں ہی نجات حاصل کر سکتا۔ تب تو وہ دوسرے لوگوں کے دلوں کا حاصل بھی جان سکتا۔ مکتی میں خواہ روح بالکل بے تعلق (نہ سبندہ) ہو جائے۔ اور خواہ عظیم کل اور قادر مطلق ہو سکے۔ (جیسا کہ بھاسکر زور سے کہتا ہے)۔

بارہ

دورانِ حیات میں حصولِ نجات محالات سے ہے۔ اس لیے یہ بات  
 یقینی ہے۔ کہ جب تک انسان جیئے۔ اپنے فرائض کو ادا کرتا ہوا برہم  
 کے سوردپ (ذات) پر دھیان لگاتا رہے۔ کیونکہ ان ہر دو دسیلوں  
 سے ہی مرنے کے بعد حصولِ نجات کا امکان ہے۔



باب

۱۲

# سونٹھواں باب

## پنچ راتر

### پنچ راتر کی قدامت

پنچ راتر کی تعلیم دراصل بہت قدیم اور رگ وید کی اُس پرش سوکت سے تعلق رکھتی ہے۔ جو گویا سارے آئندہ وشنو فلسفے کا بنیادی پتھر ہے۔ شنت چہ براہمن میں کہا گیا ہے۔ کہ جب ناراین کی عظیم ہستی نے خواہش کی۔ کہ وہ باقی تمام ہستیوں پر برتری حاصل کر کے اُن کے ساتھ ایک ہو جائے۔ تب اس نے اُس یگیہ کی صورت کو دیکھا جو پنچ راتر کے نام سے مشہور ہے۔ اور اس یگیہ کے کرنے پر اس کی مراد برآئی۔ یہ امر اغلب ہے۔ کہ پرشو مانا ناراینہ کے القاب مابعد کے زمانے میں دو ورثی نما اور ناراین خیال کئے گئے ہوں اور یہ عبارت اس امر کا بھی اشارہ دیتی ہے۔ کہ ناراین بھی غالباً ایک فرد بشر تھا۔ جو پنچ راتر یگیہ

باب ۱۷

کرنے کی وجہ سے برترین خدا ہو گیا۔ اور مابعد کے ادب میں ناراین سب سے برتر خدا تصور ہونے لگا۔ چنانچہ وینکٹ سدمی نے انیس ہزار سطروں میں سدھانت رتنا ولی لکھ کر ویدوں کا حوالہ دیتے ہوئے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ کہ ناراین سب سے اونچا دیوتا ہے اور باقی تمام دیوتا بشو۔ برہما۔ وشنو وغیرہ ان کے تحت ہیں۔ نیز اپنشدوں میں برہم کو بھی سدھانت رتنا ولی میں ناراین سے ہی منسوب کیا گیا ہے۔ ہما بھارت کے شانتی پر دن کے تین سو چونتیسویں باب میں ہم پڑھتے ہیں۔ کہ خود نر اور ناراین اس غیر تبدیل برہم کے مراقبے میں لگے رہتے ہیں۔ جو سب کی اندرونی ذات ہے۔ لیکن وہاں بھی ناراین کو سب سے بڑا بتلایا گیا ہے۔ اگلے باب میں بتلایا ہے۔ کہ ایک راجا ناراین کی عبادت کیا کرتا تھا اور اس کی پرستش سا تویت کے رسوم کے مطابق تھی۔ وہ ناراین پر اس قدر فدا تھا۔ کہ وہ اپنی تمام مقبوضات۔ دولت۔ حکومت وغیرہ سب کو ناراین کی ملکیت سمجھتا تھا۔ اس نے اپنے گھر میں ایسے سنتوں کو جگہ دے رکھی تھی۔ جو فلسفہ پنچ راتر میں ماہر تھے۔ اس راجا کی سرپرستی میں گیمہ کی رسوم ادا کرنے پر عظیم دیوتا ناراین کا دیدار حاصل نہ ہوا۔ اس پر برہمستی طیش میں آگیا۔ دوسرے رشیوں نے یہ کہانی سنائی کہ اگرچہ وہ طویل ریاضتوں کے بعد دیدار حق حاصل نہیں کر سکے۔ مگر انھیں سو رنگ سے یہ پیغام ملا ہے۔ کہ ناراین کا دیدار صرف شویت دیپ کے باشندگان کو نصیب ہو سکتا ہے۔ کیونکہ وہ حواس خمسہ سے محروم ہیں۔ کسی قسم کی خوراک کی حاجت نہیں رکھتے اور موعدا نہ عبادت کے رنگ میں رنگے ہوئے ہیں۔ جب وہ سنت ان ہستیوں کے نورانی جمال کی تاب نہ لا کر انھیں دیکھ نہ سکے تب وہ نفس کشی کی ریاضت میں مشغول ہوئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا۔ کہ

۱۳

۱۔ سدھانت رتنا ولی صرف تلی نوشتے کی صورت میں ملتی ہے۔ جو اب تک شائع نہیں کیا گیا۔  
۲۔ ہمارے پاس ایک پرانی نسخہ ساتر سنگھتا موجود ہے۔ جسے ساتوت سنگھتا کہا جاتا ہے اور جس کے مضامین کو سر درست بیان کیا جائے گا۔

وہ بالاخر ان ہستیوں کے دیدار سے بہرہ ور ہو گئے۔ یہ باشندگان ثنویت دیپ ذہنی چپ (دل ہی دل میں ذکر) سے عبادت کرتے اور نذرانے چڑھااتے تھے۔ اس کے بعد سورگ سے دوسرا پیغام یہ ملا۔ کہ چونکہ سنّتوں نے اب ثنویت دیپ میں بسنے والوں کو دیکھ لیا ہے۔ لہذا انھیں اپنے گھروں کو لوٹ جانا چاہیے۔ کیونکہ نارائن کا دیدار تو ہمہ تن استغراق کے سوا ممکن نہیں ہے۔ نار کے متعلق بھی کہا جاتا ہے۔ کہ جب اس نے دور سے ثنویت دیپ اور اس کے غیر معمولی باشندوں کو دیکھا تب وہ ثنویت دیپ چلا گیا اور نارائن کا درشن پا کر اس کی پرستش کی۔ نارائن نے اسے بتلایا۔ کہ واسدیو سب سے اعلیٰ اور غیر تبدیل دیوتا ہے اس سے سکرشن کی جو زندگی کا دیوتا ہے پیدائش ہوئی۔ اس سے پردین پیدا ہوا۔ جسے منس کہا جاتا ہے۔ پردین سے انرودھ (انانیت) کی پیدائش ہوئی۔ اینرودھ سے برہما ہو جس نے کائنات کو پیدا کیا۔ برہم نے (ایک زمانے تک کائنات کے نابود رہنے) کے بعد واسدیو سے یکے بعد دیگرے سکرشن۔ پردین۔ اینرودھ پیدا ہوا کرتے ہیں۔

کئی ایک اپنشدیں ہیں۔ جنھیں وشنو اپنشد میں خیال کیا جاتا ہے اور جو پنج راتر سے بہت پیچھے وجود میں آئی ہیں۔ مندرجہ ذیل اپنشدیں اسی قسم کی ہیں۔ ادیکت اپنشد یا ادیکت نرسنگہ اپنشد جس پر واسدیو بندر کے ٹھاگرد اپنشد برہم لوگی نے شرح لکھی ہے۔ نکلی سنترن اپنشد سکرشن اپنشد۔ گروڈ اپنشد۔ گوپال تاپنی اپنشد گوپال اتر تاپنی اپنشد ناراد اپنشد۔ حرپد و بھوتی ہسانارائن اپنشد۔ دتا تریہ اپنشد۔ ناراین اپنشد۔ نرسنگہ تاپنی اپنشد۔ نرسنگہ اتر تاپنی اپنشد رام تاپنی اپنشد۔ رام اتر تاپتی اپنشد۔ رام رہسیہ اپنشد۔ واسدیو اپنشد جس پر اپنشد برہم لوگی نے شرح لکھی ہے۔ مگر یہ اپنشدیں غیر ضروری بیانات سے پر نہیں۔ ان میں رسمی مزا ولات اور فنتروں کے چپ کے سوا کچھ نہیں۔ وہ پنج راتر کی کتب یا ان کے مضامین سے بہت کم واسطہ رکھتی ہیں۔ ان میں سے بعض مثلاً نرسنگہ تاپنی۔ گوپال تاپنی کو دشنومت کے گوڑیہ فرقے نے استعمال کیا ہے۔

## پنج راتر کی ادبی حیثیت

۱۴

میں اپنی تصنیف آگم پر امانیہ میں پنج راتروں کی حیثیت پر یوں بحث کرتا ہوں۔ یہ کہا جاتا ہے۔ کہ زبان کے ذریعے دیگئی کوئی ہدایت یا توبذات خود صحیح ہوتی ہے یا دوسرے بتو توں کی صحت کے بل پر صحیح مانی جاتی ہے۔ کسی بھی معمولی شخص کی تعلیم بذات خود ثابت نہیں ہو سکتی۔ پنج راتریگیہ کے متعلق خاص خاص رسمی اعمال کبھی ادراک یا قیاس کے ذریعے معلوم نہیں ہو سکتے۔ صرف ایشور ہی جس کے قوائے ادراک تمام موجودات کے ساتھ ہم وسعت اور غیر محدود ہیں پنج راتر کی ہدایات مخصوصہ دے سکتا ہے۔ مگر مخالفین اس کے جواب میں یہ دلیل پیش کرتے ہیں۔ کہ وہ ادراک (ریٹیکلش گیان) جو تمام اشیا کو اپنے میدان نظر میں رکھتا ہے ادراک نہیں کہلا سکتا۔ مزید براں یہ امر واقعہ کہ بعض چیزیں دوسری چیزوں سے بڑی ہوتی ہیں یہ ثابت نہیں کرتا۔ کہ کوئی شے جو دوسری اشیا کی نسبت بڑی یا چھوٹی ہو سکتی ہے۔ ضروری طور پر لا انتہا وسعت حاصل کر سکتی ہے۔ اور اگرچہ کسی ایسی شخصیت کو تصور میں لانا ممکن ہو جس کے ادراک کی کوئی حد نہیں۔ تو بھی اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا۔ کہ وہ ایسی رسوم کے متعلق جیسی کہ پنج راتر میں بتلائی گئی ہیں۔ بے خطائی کے ساتھ ہدایات دینے کے قابل ہے۔ علاوہ انہیں ایسے آگم موجود ہی نہیں ہیں۔ جو پنج راتر کی تعلیم دیتے ہوں۔ یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے۔ کہ کتب پنج راتر کے مصنفین نے ان کی بناویدوں پر رکھی تھی یا صرف اپنے خیالات ظاہر کر کے انھیں ویدوں پر مبنی بتلایا تھا۔ اور اگر یہ دلیل دیجائے۔ کہ یہ امر واقعہ کہ کتب پنج راتر بھی دوسری منوسمتریوں وغیرہ کی مانند ہستی رکھتے ہیں ثابت کر دیتا ہے۔ کہ ان کی بنیاد بھی

بائبل

۱۵

ان سمرتیوں کی مانند دیدوں پر ہوگی۔ تو اس کی تردید اسی امر سے ہوتی ہے۔ جو سمرتیاں دیدوں کی تعلیم پر مبنی ہیں وہ پنچ راتر کی تردید کرتی ہیں اور اگر یہ کہا جائے کہ پنچ راتر کو ماننے والے برہمن بھی دوسرے برہمنوں کی مانند دیدوں کے مقلد ہیں تو مخالفین اس بات سے انکار کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ کہ اگر ہیرونی نشانات اور ظاہری وضع قطع کے لحاظ سے وہ برہمن معلوم ہوتے ہیں۔ مگر سوانٹی انھیں ایسا خیال نہیں کرتی۔ کسی معاشرتی دعوت عام میں برہمن لوگ بھاگوت یا پنچ راتر ماننے والے لوگوں کے ساتھ ایک قطار میں بیٹھنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ ساتوت کا لفظ ہی ان کی ذات کا ادنیٰ پن بتلاتا ہے اور بھاگوت اور ساتوت کے الفاظ تبادلاً پذیر ہیں۔ کہتے ہیں کہ پنچم (پانچویں) ذات کا ساتوت جو راجا کے حکم سے مندر میں پوجا کرتا ہے۔ بھاگوت ہے۔ اپنے گزرائے کے لیے یہ ساتوت لوگ مورتیوں کی پوجا کرتے ہیں اور داخلہ یا مندر کے دیوتا کے لیے جو چڑھاوے چڑھتے ہیں۔ ان پر گزراں کرتے ہیں۔ وہ نہ ویدک رسموں کو ادا کرتے ہیں اور نہ برہمنوں کے ساتھ کوئی رشتہ رکھتے ہیں۔ اس لئے وہ برہمن نہیں کہلا سکتے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جو شخص پوجا کو اپنی روزی کا وسیلہ بناتا ہے۔ وہ ناپاک ہے اور وہ شدھ (پاک) کرنے والی رسوم کے ذریعے ہی پاک ہو سکتا ہے۔ پنچ راتر کی کتب کو اخلاق سے گریے ہوئے ساتوت اور بھاگوت لوگ استعمال کرتے ہیں۔ اور اس لیے یہ کتب باطل اور غیر ویدک ہیں۔ اس کے علاوہ اگر اس ادب کی بنیاد دیدوں پر ہوتی۔ تب پنچ راتر کی طرف سے خاص قسم کی رسوم کی ہدایت کی ضرورت ہی کیا تھی؟ اسی دلیل کی رو سے بادراہن بھی برہمن سوتر میں پنچ راتر کے فلسفیانہ مسئلے کی تردید کرتا ہے۔

گمبہ کہا جاسکتا ہے۔ کہ اگر پنچ راتر کی تعلیمات برہمنی سمرتیوں کے مطابق نہ ہوں۔ تو بھی اس قسم کے مخالفات کوئی اہمیت نہیں رکھ سکتے۔ کیونکہ یہ دونوں ہی دیدوں پر مبنی ہیں اور چونکہ برہمنی سمرتیوں کی



باب ۱۶

توثیق کا دار و مدار بھی ویدوں پر ہے۔ اس لیے جس طرح برہمنی سمرتیوں کے لیے ضروری نہیں کہ وہ پنچ راتر سے مطابقت رکھیں۔ اسی طرح پنچ راتر کے لیے بھی ضروری نہیں ہے۔ کہ وہ برہمنی سمرتیوں کے مطابق ہوں۔

یہاں پر ایک سوال اٹھتا ہے۔ کہ وید کسی پُرش (شخصیت) کا کلام ہیں یا نہیں۔ ویدوں کے شخصی کلام ہونے کے حق میں ایک دلیل یہ ہے۔ کہ وید ایک طرح کے ادبی مضامین ہیں اور ایسے مضامین ہمیشہ کسی نہ کسی شخص سے صدور پاتی ہیں وہ ایزدی پرش جو براہ راست جانتا ہے۔ کہ خوبی کیا ہے اور خرابی کیا۔ اپنی رحمت سے انسانی بھلائی کے لیے ویدوں کی صورت میں دھرم اور اوصم کے متعلق اپنے احکامات جاری کر دیتا ہے۔ اس بات کو تو میمانسا والے بھی تسلیم کرتے ہیں۔ کہ تمام دینی امور دھرم اور ادھرم کے ہی نتائج ہو ا کرتے ہیں۔ اور ایزدی وجود جو دھرم اور ادھرم کے سرشموں کو بلا واسطہ دیکھتا ہے اس دنیا کو پیدا کرتا ہے۔ صرف ہمارے اعمال کے نتائج خود بخود اس دنیا کو پیدا نہیں کر سکتے۔ اور یہ بات مانتی پڑتی ہے۔ کہ کوئی نہ کوئی ہستی ضرور موجود ہے۔ جو ہمارے اعمال کے اثرات کے مطابق دنیا کو وجود میں لاتی ہے۔ سب کے سب شاستر ایسے قادر مطلق اور علیم کل ایشور کی ہستی کے قائل ہیں۔ یہ ایشور ہی تو ہے جس نے ایک طرف ویدوں کو پیدا کر کے لوگوں کو ایسے کاموں کے کرنے کی ہدایت کر دی جو دنیا اور عاقبت میں خوشی دینے والے ہیں۔ اور دوسری طرف پنچ راتر کی کتب اس لیے پیدا کر دیں۔ کہ لوگ ایشور کی پوجا اور اس کی ذات کے کشف سے برترین سرور حاصل کر سکیں۔ ایسے لوگ بھی موجود ہیں۔ جو مخلوقات کو خالق کے وجود کا معقول ثبوت نہ مانتے ہوئے ویدوں کو ایسے ابد موجود ادبی مضامین سمجھتے ہیں جو کسی ایزدی ہستی کے پیدا کئے ہوئے نہیں ہیں۔ اس نقطہ نگاہ سے بھی جو دلیل ویدوں اور ان کے موافق سمرتیوں کو درست اور قابل اعتماد ٹھہراتی ہے۔ وہی پنچ راتر کے حق میں بھی کارآمد ہے۔ لیکن امر واقعہ تو یہ ہے۔ کہ

بال

وید خود ہی خود کو ایک برترین ہستی کی تصنیف بتلاتے ہیں۔ اپنشدوں میں جس برترین ایشور کا ذکر آیا ہے وہ واسد یو کے سوا کوئی دوسرا نہیں ہے اور پنچ راتر اسی واسد یو کا اپنا کلام میں مزید براں کئی دلائل اس بات کو دکھلانے کے لیے دی گئی ہیں۔ کہ ویدوں کا مدعا صرف اسی قدر ہی نہیں ہے کہ لوگوں کو بعض کاموں کو کرنے اور بعض کاموں سے مجتنب رہنے کی تعلیم دی جائے۔ بلکہ یہ بھی کہ انتہائی حقیقت کو بطور ایک ایزدی شخصیت (پرنسپل) کے ظاہر کیا جائے۔ اس لیے ہمیں پنچ راتر کو اس وجہ سے صحیح ماننا پڑتا ہے۔ کہ اسے نارائن یا واسد یو کی ایزدی شخصیت کی تصنیف کہا گیا ہے۔ اس کے بعد مینا و راہ۔ لنگ۔ تسیہ پرانوں اور منوسمرتی اور دیگر سمرتیوں سے اپنے دعوے کے حق میں ثبوت پیش کرتا ہے۔ وہ اپنی تصنیف پرنسپل بنیہ میں بھی دیدہ ریزی کے ساتھ شاستری دلائل پیش کر کے ثابت کرنا چاہتا ہے کہ اپنشدوں اور پرانوں میں جس برترین ایزدی شخصیت کا ذکر آیا ہے۔ وہ نارائن ہی ہے۔ یہ ایزدی پرنسپل شیو لوگوں کا شیو نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ شیو لوگوں کی تین جماعتیں کا پالک۔ کال مکھ اور پاشوپت باہمی طور پر متضاد اعمال کے لیے ہدایت کرتی ہیں اور یہ بات ممکن نہیں کہ ایسی متضاد ہدایات شاستروں اور ویدوں کی طرف سے ہوں۔ نیز ان کی رسوم کے طریقے بھی ویدوں کی تعلیم کے خلاف ہیں۔ اور پچیمال کہ یہ سب کے سب رُدر سے ظاہر ہوتے ہیں، یہ بات ثابت نہیں کرتا کہ وہی رُدر ہے جس کا ذکر ویدوں میں آتا ہے۔ ہو سکتا ہے۔ کہ ویدوں میں مذکور رُدر بالکل ہی مختلف شخص ہو۔ نیز وہ ایسے پرانوں کا بھی حوالہ دیتا ہے۔ جو شیومت کے خلاف ہیں۔ اس اعتراض کے جواب میں کہ اگر پنچ راتر کی تعلیمات ویدوں کے مطابق ہیں۔ تو ویدوں میں ضرور ہی ایسے فتر پائے جاتے۔ جن پر وہ مبنی ہیں۔ یا مانا کہتا ہے۔ ایشور نے پنچ راتر کو صرف ان بھکتوں کے فائدے کے لیے رچا ہے جو ویدوں میں بتلائی ہوئی رسمی تفصیلات کی

باب ۱۶

طوالت سے گھبراتے تھے۔ اس لیے یہ بات سمجھ میں آ سکتی ہے کہ پنچ راتر شاستروں کے حقیقی میں وید مترکیوں نہیں ملتے اور پھر یہ روایت چلی آتی ہے کہ شاندا نے بھگتی کی طرف اس لیے متوجہ ہوا تھا کہ اس نے اپنے دلی مقصود کو پانے کے لیے ویدوں میں کچھ نہ پایا۔ لیکن اس وجہ سے ویدوں کے درجے میں ذرا فرق نہیں آتا۔ کیونکہ اس کے تو صرف یہی معنی ہوں گے کہ پنچ راتر کا مقصود ویدوں میں بیان کردہ مقصود سے مختلف ہے اور یہ بات کہ پنچ راتر ویدک رسوم کے علاوہ دیگر رسوم مخصوصہ کی ادائیگی کے لیے ہدایت کرتے ہیں۔ انھیں غیر ویدک قرار نہیں دیتی۔ کیونکہ جب تک یہ ثابت نہ ہوئے کہ پنچ راتر کی رسوم غیر ویدک ہیں۔ ان کی مزید رسوم کو غیر ویدک کہنا استدلال دوری ہو گا۔ اور یہ فرض کرنا بھی غلط ہے کہ پنچ راتر کی رسوم فی الواقع ویدک رسوم کے خلاف ہیں۔ اور یہ کہنا بھی غلط ہے کہ بادرائیوں نے تعلیمات پنچ راتر کی تردید کی ہے۔ کیونکہ اگر اس نے ایسا کیا ہوتا تو مہا بھارت میں ان کے لیے سفارشیں نہ کرتا۔ اور اس بات سے کہ پنچ راتر دس پانچ ویدوں کے مانے ہیں۔ یہ نتیجہ نکالنا غلط ہو گا۔ کہ وہ بہت سے ایشور ماننے ہیں کیونکہ یہ تو داسدیو کی شخصیت واحد کے مختلف ظہور ہیں اور بادرائی کے برہم سوتروں کی صحیح تعبیر بھی یہی ثابت کرے گی کہ وہ پنچ راتروں کے حق میں ہیں۔ ان کے خلاف نہیں۔

سوسائٹی کے نہایت ہندو لوگ بھی مورینی پوجا کے متعلق تمام رسوم میں پنچ راتر کی ہدایت پر عمل کرتے ہیں۔ اور اس بارے میں کہ بھاگوت لوگ برہمن نہیں ہوتے مخالفین کی تمام دلائل مخالفہ آئیں ہیں۔ کیونکہ بھاگوت لوگ بھی دوسرے برہمنوں والے سب نشانات رکھتے ہیں نیز منو کا یہ کہنا کہ پنجم ساتوت ہوتے ہیں۔ یہ ثابت نہیں کر سکتا۔ کہ سب ساتوت پنجم ہی ہوتے ہیں۔ نیز مخالفین کا ساتوت کو پنجم سمجھنا ان شاستروں کے خلاف ہو گا جن میں ساتوت کی تعریف و توصیف

کی گئی ہے اور یہ امر کہ بعض ساتوت لوگ مورتیاں بنانے۔ مندر تعمیر کرنے اور مندر کے متعلق دیگر کاموں سے اپنا گزارہ کرتے ہیں۔ اس بات کو ثابت نہیں کرتا۔ کہ ایسا کرنا سب بھاگوت لوگوں کا کام ہے۔ مینانے اپنی تصانیف آگم پراما نیہ اور کاشمیر آگم پراما نیہ میں پنچ راتر کو ویدوں کی مانند مستند ثابت کرنے کی کوشش میں دلیل پیش کی ہے۔ کہ وہ بھی تو اسی چشمہ واحد یعنی نارائین کی ایزدی شخصیت سے نمودار ہوئے ہیں۔

دسویں صدی سے لے کر سترھویں صدی تک شیو اور شری ویشنو لوگ دکن میں مل کر بستے تھے۔ جہاں شیو مت کو جاننے والے راجہ شری ویشنو لوگوں کو ستاتے اور ان کے مندروں کے دیوتاؤں کے ساتھ بدسلوکی کرتے تھے اور اس کے جواب میں شری ویشنو راجہ بھی شیوؤں اور ان کے مندروں کے دیوتاؤں کے ساتھ دیا ہی برا سلوک کرنے میں مہر و تھے۔ اس لیے اس بات کا خیال باندھنا کچھ مشکل نہیں ہے۔ کہ ان دونوں فرقوں کے متعصب مصنفین کس طرح ایک دوسرے کے مذہب کی تردید کرتے ہوں گے۔ اس قسم کی تصانیف میں سے ایک نہایت اہم اور جامع تصنیف سدھانت رتنا ولی ہے۔ جو وینکٹ سداشی لے لکھی ہے۔ یہ مصنف وینکٹ ناتھ کاشاگرد اور شری شیل ناتھاریہ کا بیٹا اور شری شیل شری نواس کا بھائی تھا۔ یہ کتاب چار ابواب اور تین لاکھ حروف پر مشتمل ہے۔ وہ چودھویں اور پندرھویں صدیوں میں گزرا ہے اور اس نے سدھانت رتنا ولی کے علاوہ کم از کم دواؤں کتابیں آرمہ تریہ سارا اور سدھانت و جنتی لکھی ہیں۔

بہت سے رسالجات بھی لکھے گئے جن میں پنچ راتر کی تعلیمات کو مختصر بیان کیا گیا ہے ان میں سے گوپال شرتی کا لکھا ہوا پنچ راتر

۱۔ آگم پراما نیہ کے صفحہ ۴۰ پر کاشمیر آگم کو آگم پراما نیہ والے مضمون پر مینا کی ایک اور تصنیف بتلایا گیا ہے۔ آگم پراما نیہ کا تحریری نسخہ مصنف ہذا کے پاس موجود ہے۔

باب

رکشا سنگرجہ اہم ترین معلوم ہوتا ہے۔ گوبال شرتی کرشن دیشک کا لڑکا اور ویدانت رامانج کا شیشہ ہوا ہے جو خود کرشن دیشک کا شیشہ تھا۔ اس کی تصنیف پنج راتر رکشائیں ان رسوم مختلفہ پر بحث کی گئی ہے۔ جن کا ذکر پنج راتر کی بعض نہایت اہم تصانیف میں پایا جاتا ہے۔

اس طرح معلوم ہوتا ہے۔ کہ پنج راتر کے ادب کو بہت سے مصنفین سچ مچ ویدوں سے نکلا ہوا نہیں مانتے تھے۔ اگرچہ شری وشنو لوگوں میں انھیں ویدوں کی مانند ہی مستند خیال کیا جاتا تھا۔ انھیں سانکھیہ اور یوگ کی مانند ویدوں کے لوازمات سمجھا جاتا تھا مینا بھی کہتا ہے کہ ان کتب میں ویدوں کا مختصر سا خلاصہ ان بھگت لوگوں کے سہل اور فوری استعمال کے لیے دیا گیا ہے۔ جو ویدوں کے وسیع ادب کا مطالعہ کرنے سے عاجز ہیں۔ تعلیمات پنج راتر کے بڑے بڑے مضامین حسب ذیل ہیں۔ مندر اور مورتیاں تیار کرنے کے متعلق ہدایات۔ مورتی پوجا کی متعلقہ رسوم اور دیگر رسوم کے بیانات جن میں شری وشنو لوگوں کے فرائض اور ان کے مذہبی اشغال مثلاً ادغال۔ تزکیہ اور مذہبی نشانات پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ مورتی پوجا کا عمل صاف طور پر غیر ویدک ہے اگرچہ اس امر کی کافی تہادت موجود ہے کہ یہ رسم چھٹی صدی قبل از مسیح میں مروج تھی۔ ہمارے لیے یہ بتلانا مشکل ہے کہ اسی شغل کا آغاز کیونکر ہوا اور ہندوستانیوں کا کونسا حصہ اس کے لیے ذمے دار ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ مقلدین وید اور مورتی پوجا کرنے والوں کے درمیان مدتوں تک مجادلہ جاتا رہا۔ لیکن اس پر بھی اہم جانتے ہیں۔ کہ دوسری صدی قبل از مسیح

۱۹

لہ۔ کبھی پنج راتر کو ویدوں کی جملہ کہا جاتا ہے اور کبھی ویدوں کو پنج راتر کی جڑ بتلایا جاتا ہے۔ چنانچہ ویکٹ ناتھ دیاس کا ایک۔ بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر

باب

میں بھی بھاگوت فرقہ نہ صرف دکن میں تھا بلکہ شمالی ہند میں بھی ایک زندہ تحریک تھا۔ ہیننگہارم کی شہادت ظاہر کرتی ہے۔ کہ کس طرح اہل یونان نے بھی بھاگوت مذہب قبول کر لیا تھا۔ مہا بھارت میں بھی بھاگوت رسوم کا ذکر ہے۔ جن میں دشمنوں کی پوجا ہوا کرتی تھی۔ نیز اس میں پنچ راتر کے مسئلے و یوہ کی طرف بھی اشارہ دیا گیا ہے۔ اس کے نارائنسیہ پر ب میں بتلایا گیا ہے۔ کہ پنچ راتر پوجا کا اصلی گھر شویت دیپ ہے جہاں سے یہ ہندوستان میں آئی ہے۔ لیکن اب تک ادیب لوگ شویت دیپ کی زمین پر محل وقوع کے متعلق فیصلہ کرنے میں ناکامیاب رہے ہیں۔

پرانوں اور سمرتیوں کی تعلیمات میں بھی مختلف برہمنی اسناد کے ساتھ تخالف پایا جاتا ہے۔ چنانچہ کورم پران کے پندرھویں باب میں کہا گیا ہے کہ کسی پچھلے جنم میں گنوکشی کرنے کے گناہ سے پنچ راتریوں کی پیدائش ہوئی ہے۔ یہ لوگ قطعاً دید کے مخالف ہیں۔ اور شاکت۔ شیوا اور پنچ راتر کی تعلیمات بنی نوع انسان کی گمراہی کے لیے ہیں۔ پراشمر پران میں بھی پنچ راتر لوگوں کو ملعون بتلایا گیا ہے۔ نیز وسشٹہ سنگھتا، شنب پران اور سوت سنگھتا میں ان لوگوں کو سخت گنہگار اور ویدوں کے مخالف کہا گیا ہے۔ پنچ راتریوں کی ملامت کا ایک دوسرا سبب یہ تھا کہ وہ عورتوں اور شودروں کو اپنے فرقے میں داخل کر لیتے تھے۔ اشولاینا سمرتی کی رو سے اچھوت لوگوں کے سوا

بقیہ حاشیہ صوفی گزشتہ۔ شلوک پیش کرتا ہے جس میں پنچ راتر کو ویدوں کی جڑ بتلایا گیا ہے۔ اسی طرح وہ ایک اور شلوک پیش کرتا ہے۔ جس میں ویدوں کو پنچ راتر کی جڑ کہا گیا ہے، ایک دوسرے شلوک کی وہ پنچ راتر کو ویدوں کے ساتھ ہم پلہ بتلاتا ہوا کہتا ہے کہ پنچ راتر اوروہ ویدوں میں جو کسی ایک کو چاہے چن لے۔

۷۔ جیسا کہ دکت کی تعریف تنو کو سبھ میں بتلایا گیا ہے۔ بی۔ جی کے سلسلہ مطبوعہ میں اس بات کا اشارہ پندرھویں باب میں خفیف اختلافات کے ساتھ دیکھا جاتا ہے۔ جیسا کہ بھٹو جی دکت کے تنو کو سنھ کے قلمی مسودے کے صفحہ چارم پر درج ہے

باب ۱۶

کوئی اور پنچ راتر کے نشانات کو قبول نہیں کر سکتا۔ ورہن نارو دیہ پران کے چوتھے باب میں کہا گیا ہے۔ کہ پنچ راتریوں کے ساتھ بول چال بھی رکھے تو روزِ رُو دوزخ نصیب ہوگا۔ کورم پران میں بھی اسی طرح پنچ راتریوں کے ساتھ بول چال کو ممنوع قرار دیتے ہوئے کہا گیا ہے۔ کہ ان لوگوں کو غرروں کو جلانے کی رسم میں بھی مدعو کرنا مناسب نہیں۔ ہما دری و ایو پران سے نقل کرتا ہوا بتلاتا ہے کہ اگر کوئی برہمن پنچ راتر مذہب اختیار کر لیتا ہے تب وہ اپنے ویدک حقوق کھو بیٹھتا ہے۔ تنگ پران بھی انھیں تمام دھرموں سے خارج بتلاتا ہے۔ آدتیہ اور اگنی پران بھی ان لوگوں کے سخت خلاف ہیں۔ جو کسی شکل میں بھی پنچ راتریوں کے ساتھ میل جول رکھتے ہیں۔ دشنوشانتا تپ ہاریت۔ بودھائی اور یم سنگھتا میں بھی اسی طرح پنچ راتریوں اور ان کے ساتھ کسی طرح سے بھی ملنے جلنے والوں کی سخت مخالفت کرتی ہیں۔ لیکن پنچ راتری لوگ راسخ الاعتقاد ویدک فرقوں کے ساتھ زیادہ طعنہ داری ظاہر کرتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ یہ فرقہ اقلیت رکھنے کی وجہ سے ہمیشہ اپنی حفاظت کی کوشش میں رہتا ہوا اسکے ویدک لوگوں کو برا بھلا کہنے کی جرات نہ رکھتا تھا۔ لیکن مہا بھارت۔ بھاگوت اور دشنوپران کی مانند ایسے پران بھی موجود ہیں۔ جو بڑے زور کے ساتھ پنچ راتریوں کی حمایت کرتے ہیں۔ یہ بات بڑی عجیب معلوم ہوتی ہے۔ کہ جہاں پرانوں کے بعض حصص پنچ راتریوں کے مداح ہیں وہاں دوسرے فرقے دیوانو ان کی مخالفت کرتے ہیں! وہ پران جو ان کے حق میں ہیں اور سا توک کہلاتے ہیں۔ یہ ہیں۔ دشنو۔ نارو دیہ۔ گرڑ۔ پر۔ وراہ۔ اسی طرح سمرتیوں میں واسشٹھ۔ ہاریت۔ ویاس۔ پاراشرا و رکشیپ کو بہتر خیال کیا جاتا ہے۔ پرمان سنگرہ پنچ راتریوں کے نہایت اہم مسایل کو پیش کرتا ہوا انھیں مستند ثابت کرنے کے لیے مذکورہ بالا پرانوں اور سمرتیوں کے علاوہ مہا بھارت۔ گیتا۔ دشنودھرموتہ۔ پرچا پتیہ سمرتی۔ ایتاس پتجے۔ ہری ونش۔ وردھمنو۔ شانڈلیہ سمرتی اور برہمانڈ پران

کی طرف رجوع کرتا ہے۔

## پنچ راتر کا ادب

۲۱ پنچ راتر کا ادب کچھ لمبا چوڑا سا ہے اور اس میں سے صرف چند کتب ہی طبع ہوئی ہیں۔ مگر مصنف ہذا کو بہت بڑی تعداد میں اس ادب پر نقلی نسخہ جات جمع کرنے کا موقع ملا ہے اور میں نے ہم یہاں اس ادب کے متعلق مختصر طور پر بیان کر دیں گے۔ اگرچہ یہ بیان کوئی فلسفیانہ اہمیت نہیں رکھتا۔ ان سنگھتاؤں میں ساتوت سنگھتا نہایت اہم شمار ہوتی ہے۔ اس سنگھتا کا ذکر مہابھارت اہر بدھینہ سنگھتا۔ ایشور سنگھتا اور دیگر سنگھتاؤں میں آیا ہے۔ ساتوت سنگھتا میں اہم پڑھتے ہیں کہ جگوان (خدا) رشیوں کی طرف سے سنکرتشن کی درخواست پر پنچ راتر شاستر کو ظہور میں لاتا ہے۔ اس شاستر کے پندرہ باب ہیں۔ جن میں نارائن کی اس کے ظہورات اربعہ کی رو سے پرستش۔ اس کے لباس۔ زیورات۔ پرستش کی دیگر خاص خاص رسوم۔ مورتیوں کا قیام اور اسی قسم کے دیگر امور کی تعلیم دی گئی ہے۔ ایشور سنگھتا کا بیان ہے کہ ایکابین پو جس سے باقی وید نکلے ہیں۔ واسد یو کے ساتھ ہی پیدا ہوا تھا۔ قدیم ترین زمانے میں وہی موجود تھا۔ اور وہی باقی ویدوں کی جڑ ہے جو بعد میں ظہور پذیر ہوئے اور جنھیں وکاروید کہا جاتا ہے۔ اور جب ان وکارویدوں نے نمودار ہونے پر لوگ اور ہی اور دنیا پرست ہوتے چلے گئے۔ واسد یو نے اسے اپنے اندر جذب کر کے انھیں چیدہ اشخاص مثلاً سن سنت بھائی سنک رسندن۔ سنت کمار۔ کپل اور مہنتان پر جو ایک نئی کہلاتے تھے منکشف کیا تھا۔ دوسرے رشیوں، مہنجی۔ اتری۔ انگر سید پستیہ۔ پلہہ۔ کروتو۔ وشٹھ سمبھو نے اس ایکائین کو نارائن سے سیکھا تھا اور اسی بنا پر نظم میں ایک طرف تو ادبیات پنچ راتر لکھے اور دوسری طرف منو اور دوسرے



باب

رشیوں نے مختلف قسم کے دھرم شاستر لکھے تھے۔ ساتوت۔ پوشکر جیا کھیا اور اسی قسم کی دیگر بیچ راتر کتب سنکرشن کے حکم سے ایکائین وید کے عقائد کے عین مطابق لکھی گئیں۔ یہ وید بعد میں بالکل نابود ہو گیا۔ سانڈلیہ نے بھی (محول ایکائین کو سنکرشن سے سیکھ کر رشیوں کو ان کی تعلیم دی۔ ایکائین وید کے وہ شمولات جن کی تعلیم نارائن نے دی ہے۔ ساتوک شاستر کہلاتے ہیں اور وہ شاستر جن کا کچھ حصہ تو ایکائین وید پر مبنی ہے اور کچھ رشیوں کے اپنے خیالات پر۔ راجس شاستر کہے جاتے ہیں اور جو شاستر معمولی انسانوں نے لکھے ہیں وہ نامس شاستر کہلاتے ہیں۔ راجس شاستر بھی دو قسم کا ہے بیچ راتر اور ویکھانسا۔ ساتوت۔ پوشکر۔ جیا کھیا غالباً وہ سب سے پہلی کتب بیچ راتر ہیں۔ جو رشیوں نے لکھی تھیں اور ان میں سے ساتوت بہترین سمجھا جاتا ہے کیونکہ اس میں بھگوان اور سنکرشن کا مکالمہ درج ہے۔

۲۲

ایشور سنگھتاکے چوبیس ادھیائے ہیں۔ جن میں سے سولہ تو رسمی پوجا سے تعلق رکھتے ہیں۔ ایک مورتیوں کے بیان سے۔ ایک دیکشلا (دخال) سے۔ ایک دھیان سے۔ ایک فنتروں سے۔ ایک پرائٹھت (کفارہ) سے ایک خود مضبوطی اور ایک یاد پرست کے تقدس کے بیان سے متعلق ہے۔ پوجکے باب میں کہیں کہیں ان فلسفیانہ مسائل کا ذکر بھی آتا ہے جو شری وشنو فلسفہ و مذہب کی بنیاد ہیں۔

ہیہ شیرسا سنگھتا چار حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصے میں جسے پرشٹھا کا ند کہا جاتا ہے۔ بیالیس ابواب ہیں۔ دوسرا حصہ سنکرشن سنکھتیس ابواب رکھتا ہے۔ حصہ سوم لنگ میں بیس اور چوتھے میں پینتالیس باب موجود ہیں۔ تمام ابواب میں یا تو کئی طرح کے چھوٹے چھوٹے دیوتاؤں کی مورتیاں قائم کرنے کی رسم کا ذکر ہے یا ان میں مورتیاں بنانے اور کئی طرح کی

۱۔ ایشور سنگھتا میں مابھی درم سے شائع ہوئی تھی۔

باب

رسوم اور ادا کرنے کا تذکرہ ہے۔ دشوتو سنگھتا کے انتالیس باب ہیں۔ جن میں صرف موسیقی پوجا غسل و طہارات۔ دشونشانات اور شدھ کرنے والی رسوم وغیرہ کا بیان موجود ہے۔ یہ پریم سنگھتا اکتیس باب رکھتی ہیں۔ جن میں زیادہ تر دنیا کی پیدائش۔ رسوم اور احوال۔ اور کئی طرح کی پوجاؤں کا ذکر ہے اگرچہ اس کا دسواں باب یوگ پر بحث کرتا ہے۔ اسی باب میں ہم گیاں یوگ اور کرم یوگ کا ذکر پاتے ہیں۔ اس میں بتلایا گیا ہے۔ اگرچہ گیاں یوگ اور کرم یوگ ایک ہی وقت میں ممکن العمل ہیں لیکن گیاں یوگ ان میں سے اعلیٰ تر یوگ ہے۔ گیاں یوگ ایک معنوں میں عملی فلسفہ ہونے کے علاوہ ایک کوشش ہے۔ جو اس فلسفہ کے ذریعہ جو اس پر قابو پانے کے لیے کی جاتی ہے۔ اس میں سادھی (گہرا دھیان) اور پرانا یا م (پاس انعام) بھی شامل ہیں۔ یہاں یوگ کے معنی خود کو کسی کے ساتھ جوڑنے اور وابستہ کرنے کے ہیں۔ جو شخص یوگ کی مشق کرتا ہے۔ وہ اپنے من کو سدایشور پر لگاتا ہوا گہرے دھیان کی مدد سے خود تمام علایق دنیوی سے آزاد کر لیتا ہے۔ کرم یوگ کا تصور بالکل صاف نظر نہیں آتا۔ غالباً اس کے معنی دشوتو کی پرستش کے ہیں۔ پراسر سنگھتا جو تلی نسخے کی صورت میں ہی ہاتھ لگی ہے۔ ایشور کا نام جینے (ذکر) کے متعلق آٹھ ابواب رکھتی ہے۔

۲۳

پریم سنگھتا جس میں اکتیس باب پائے جاتے ہیں۔ مختلف قسم کی رسموں منتروں کے گلانے۔ چڑھاؤں۔ نیو باروں وغیرہ کا ذکر ان میں پایا جاتا ہے۔ پریشور سنگھتا جو پندرہ ابواب پر مشتمل ہے۔ منتروں پر دھیان جلی دانوں رسوم اور کفار سے کے طریقوں پر بحث کرتی ہے۔ پوشگر سنگھتا جو نہایت ابتدائی سنگھتاؤں میں سے ہے۔ اپنے تینتالیس ادھیائوں میں

۱۔ یہ سنگھتا بھی تلی صودے کی صورت میں مصنف ہذا کے ہاتھ لگی ہے۔

۲۔ یہ سنگھتا مصنف ہذا کو مرن تلی نسخے کی صورت میں دستیاب ہوئی ہے۔

۳۔ یہ سنگھتا بھی مصنف ہذا کو تلی نسخے کی صورت میں ملی ہے۔

باب ۱۷

طرح طرح کی مورتی پوجا۔ مردوں کو جلائے کی رسوم اور بعض فلسفیانہ مضامین سے تعلق رکھتی ہے۔ نیز اس میں ایک خاص باب تنو سہا کھین پایا جاتا ہے۔ جس میں بعض فلسفیانہ خیالات پر بحث کی گئی ہے۔ مگر یہ کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتے اور اگر مطالعہ کرنے وقت ان پر صرف سرسری نظر ہی ڈالی جائے۔ تو کوئی ہرج نہیں ہے۔ پرکاش سنگھتا کے دو حصے ہیں۔ پہلے حصے کا نام پریم تنو بننے ہے۔ اس کے پندرہ باب ہیں۔ دوسرے حصے کا نام پرانتھو پرکاش ہے اور اس میں صرف بارہ باب ہیں۔ جہاں ست کمار سنگھت جس میں چار باب اور چالیس فصول موجود ہیں۔ بالکل ہی رسوم پرستش کے متعلق ہے۔ یہ ایک بہت بڑی کتاب ہے۔ جس میں دس ہزار شلوک پائے جاتے ہیں۔ اس کے چار ابواب کے نام باتر تیب برہم راتر۔ فیو راتر۔ اندر راتر اور رشی راتر ہیں۔ انہی چاروں میں ہونشد سنگھتا چونتیس ابواب پر مشتمل ہے اور ان میں صرف رسوم مختلفہ طریقہ ادھال۔ کفارہ۔ مورتیاں قائم کرنے اور مورتیاں بنانے کے قواعد کا ذکر آتا ہے۔ کشپ سنگھتا جس میں بارہ ابواب ہیں زیادہ تر زہروں اور مٹروں کے ذریعے ان کے معالجات کو بیان کرتی ہے۔ وگیند سنگھتا میں بھی زیادہ تر۔ مٹروں کے دھیان۔ قربانیوں کے چڑھاؤں کا ذکر اس کے چوبیس ابواب میں آتا ہے۔ اس کے بارہویں باب میں پرانیام (پاس انفا س) کا بطور جزو پرستش کے تذکرہ موجود ہے۔ سد رشن سنگھتا کے اکتالیس ابواب میں مٹروں کے دھیان اور گناہوں کے کفارے پر بحث کی گئی ہے۔ اگست سنگھتا تیس ابواب پر مشتمل ہے۔ ویشٹھ میں چوبیس روشو متریں چھبیس اور وشنو سنگھتا میں تیس ابواب پائے جاتے ہیں۔ یہ سب کی سب ظلی نسخوں کی صورت میں پائی جاتی ہیں اور ان میں وہی گا وہی مضمون یعنی رسمی پرستش ہے۔ لیکن وشنو سنگھتا میں

۱۔ سنگھتا بھی معنی ہذا کو ظلی نسخے کی صورت میں مل سکی ہے۔

سانکھیہ کا اثر پایا جاتا ہے اور اس میں پرش (روح) کو ساری کل بتلایا گیا ہے۔ نیز یہ پرش میں ایک ایسی قوت محکمہ دیکھتی ہے۔ جس کی وجہ سے پر کرتی (مادہ) میں ارتقائی تغیرات نمودار ہوتے ہیں۔ پانچوں حواس کی قوائے خمسہ کو دشنوکى طاقت بتلایا گیا ہے۔ دشنوکى طاقت دو طرح کی ہے (۱) کشیف (۲) برتزاز حواس۔ یہ طاقت اپنی دوسری شکل میں پانچ صورتیں اختیار کرتی ہے (۱) شعور (۲) قوت عالم۔ (۳) قوت بطور علت (۴) وہ طاقت جس کے ذریعے شعور اشیا سے آگاہی حاصل کرتا ہے (۵) ہمسردانی اور قدرت مطلقہ یہ پانچوں طاقتیں اپنی بالاتر حواس حالت میں ایشور کا جسم لطیف بناتی ہیں دشنو سنگھتا اپنے تیرھویں باب میں یوگ اور اس کے لوازمات سدہ (نکھٹ انگ یوگ) پر بحث کرتی ہوئی دھلانی ہے۔ کہ کس طرح یوگ کو حصول عبادت کے لیے استعمال کیا جاسکتا ہے اور اسی یوگ کو بھاگوت یوگ کا نام دیتی ہے۔ یہ بات قابل توجہ ہے کہ ارواح انسانی کو ساری کل کہنا شری دشنومت کی تعلیم کے خلاف ہے۔ شری دشنومت کے ابتدائی مقلدین ایشانگ یوگ کو پسند کرتے ہوئے اکثر اوقات اسے عمل میں لایا کرتے تھے جیسا کہ پہلے بتلایا جا چکا ہے۔ مارکنڈے سنگھتا جس میں تیس ابواب ہیں۔ ۱۰۸ سنگھتاؤں کا ذکر کرتی ہوئی ۹۱ سنگھتاؤں کی فہرست پیش کرتی ہے۔ بدھ و کشینا سمرتی میں اکتیس باب ہیں۔ یہ بہت ہی پرانی کتاب ہے اسے رامانج سوکیہ جاما تری منی اور دوسروں نے بہت استعمال کیا ہے۔ ہرنیہ گرہج سنگھتا کے صرف چار باب ہیں۔

لے یہ بھی قلمی نسخوں کی صورت میں ملتی ہیں۔ پھر در نے پنچا تر کی تہید میں ان کا شمار کیا ہے۔

## جیا کھیا اور دوسری سنگھتاؤں کا فلسفہ

پنج راتر کا ادب سچ مچ بہت وسیع ہیں۔ لیکن یہ بتلایا جا چکا ہے۔ کہ اس کے بہت سے حصے میں صرف رسمی تفصیلات ہیں اور فلسفہ بہت ہی کم۔ وہ سنگھتاؤں جو ہمارے ہاتھ لگی ہیں اور اپنے اندر فلسفیانہ عناصر رکھتی ہیں۔ صرف یہ ہیں۔ جیا کھیا سنگھتا۔ اہر بڈھینہ سنگھتا۔ دہکیند سنگھتا۔ پر م سنگھتا۔ پوشکر سنگھتا۔ ان میں سے جیا کھیا اور اہر بڈھینہ سب سے بڑے کراہیت رکھتی ہیں۔

جیا کھیا اپنی تعلیم اس طرح شروع کرتی ہے۔ کہ صرف بلیدان دینے۔ چرمھادے چڑھا لے۔ وید پڑھنے کفارے کے لیے ریاضتیں کرنے سے نہ تو انسان ابدی سورگ حاصل کرتا ہے اور نہ ہی قید سے نجات جب تک ہم اس انتہائی حقیقت (پر متو) کو نہ جانیں جو ساری کل۔ ابدی۔ بذات خود منکشف شعور منظر ہو کر بھی اپنے ارادے سے صورتیں قبول کر سکتا ہے۔ نجات کی کوئی امید نہیں ہو سکتی۔ یہ انتہائی حقیقت ہمارے قلوب میں بستی ہے اور بذات خود صفات سے پاک (برگنی) ہے۔ اگرچہ یہ اپنی صفات میں چھپ رہی ہے اور اپنا کوئی نام نہیں رکھتی۔

کئی ایک رشی گندھ بادن پر بت پر شانڈلیہ رشی سے یہ بات دریافت کرنے کی غرض سے گئے۔ کہ کس طرح انتہائی حقیقت کو جانا جا سکتا ہے شانڈلیہ نے جواب میں کہا۔ کہ یہ علم بہت ہی پرانا اور پوشیدہ ہے۔ یہ صرف ان سچے معتقدوں کو ہی دیا جا سکتا ہے جو اپنے مرشدوں کی سرگرم اطاعت کر لے والے ہوں۔ پہلے پہل یہ گیان وشنو سے نار د کو لا۔ وشنو بھگوان ہمارے منزل مقصود ہے۔ مگر صرف شاستروں (کتب مقدسہ) کی راہ سے ہی

اس تک رسائی ممکن ہو سکتی ہے اور شاستر کا علم مرشد کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ اس لیے شاستروں کے ذریعے انتہائی حقیقت کو جاننے کا پہلا اور ابتدائی ذریعہ مرشد ہی ہے۔

جیسا کہ گھٹنا بتلاتی ہے۔ کہ تخلیق تین قسم کی ہے۔ (۱) برہم سرگ۔ اس کا واسطی قصہ یہ ہے۔ کہ پہلے پہل وشنو نے برہما کو پیدا کیا۔ اس نے اپنی انانیت سے اپنی مخلوقات کو آسودہ کر دیا۔ اس کے پسینے کے دو قطروں سے مدھو اور کئی بٹھ راکشوں نے جنم لیکر دیدوں کو چڑا لیا اور اسی طرح دنیا میں بہت گڑ بڑ پھیل گئی۔ وشنو نے جہاں طاق سے ان کا مقابلہ کیا مگر ناکامیاب رہا۔ اس کے بعد اس کے مہتر شکتی سے مقابلہ کیا اور بالآخر انھیں تباہ کرنے میں کامیاب ہو گیا۔

(۲) دوسری تخلیق سانکھیہ کے ارتقائی اصول کے مطابق ہے جیسا کہ گھٹنا میں کہا گیا ہے۔ کہ پردھان میں صفات ثلاثہ باہم مل جل کر رہتے ہیں۔ جس طرح تیل۔ بتی اور آگ تینوں مل کر چراغ بناتے ہیں۔ اسی طرح تین صفات (گنوں) کے باہمی ملاپ کا نام پردھان ہے۔ اور اگرچہ یہ صفات ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ لیکن پردھان میں ان کی وحدت کا ملہ ہے (بھیم ایک آتما لکشم) اور جب یہ گن ایک دوسرے سے علیحدگی اختیار کرتے ہیں۔ تب پہلے ستو گن کا ظہور ہوتا ہے اس کے بعد جس اور نفس ظہور میں آتے ہیں۔ صفات کی سہ گانہ وحدت سے بدھتی تو کا ارتقا ہوتا ہے اور پھر اس سے تین قسم کے اہنکار (انانیت) کی پیدائش ہوتی ہے۔ پرکاش آتما۔ وکرتیہ آتما۔ بھوتاتما۔ پہلی قسم کے تیس باہر کا ش آتما اہنکار سے حواس خمسہ اور جس مشترکہ کا ظہور ہوتا ہے۔ اور دوسری قسم کے اہنکار سے پانچ حواس فعلی (کرم اندریہ) نمودار ہوتے ہیں اور تیسری قسم کے اہنکار بھوت آتما سے پانچ بھوت یونی (ماخذ عناصر) یعنی پنج تن پاتل ظہور میں آتے ہیں اور ان لطیف عناصر سے منکر بنیں وجود میں آتے ہیں۔ پر کرتی اپنی ذات میں بے شعور اور مادی ہے اور قدرۃ اس سے جو کچھ

باب  
۲۶

بھی پیدا ہوتا ہے وہ اپنی ذات میں مادی ہی ہوتا ہے۔ اس بارے میں یہ قدرتی سوال اٹھتا ہے۔ کہ کس طرح مادہ دوسرے مادی ظہورات کو پیدا کرنے کے قابل ہوتا ہے؟ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے۔ کہ اگرچہ دھان اور چاول دونوں ہی اپنی فطرت میں مادی ہیں۔ لیکن پیدا کرنے کی قابلیت تو اول الذکر میں ہی ہے۔ اسی طرح اگرچہ پرکرتی اور اس کے منظر ہر اپنی اصلیت میں مادی ہیں۔ لیکن یہ تمام منظر ہر پرکرتی سے ارتقائی طور پر ظہور میں آتے ہیں اور چونکہ بے شعور پرکرتی کے منظر ہر میں آتما کی جو شعور محض اور برہم کے ساتھ ایک ہے۔ روشنی پھیلی ہوئی ہے۔ وہ ذی شعور معلوم ہوا کرتے ہیں۔ جس طرح مقناطیس کے قرب سے لوہا بھی مقناطیسی کشش حاصل کر لیتا ہے۔ اسی طرح پرکرتی بھی آتما سے جو برہم کے ساتھ ایک ہے۔ مل کر ذی شعور ہو جاتی ہے۔ لیکن ہر حال یہ سوال پیدا ہوتا ہے۔ کہ چونکہ مادہ اور شعور روشنی اور تاریکی کی مانند ایک دوسرے سے مختلف ہیں بے شعور پرکرتی اور ذی شعور آتما میں ملاپ ہی کس طرح ہو سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے۔ کہ انفرادی روح (جیو) شعور محض اور واسنا (مخفی تاثرات) کے ملاپ کا نتیجہ ہے۔ اس واسنا کو دور کرنے کی غرض سے برہم سے ایک طاقت ظہور میں آکر اس کی ارادت کے مطابق انسان کے عالم اصغر میں اس طرح پرکام کرنے لگتی ہے۔ کہ جیو کا شعور خالص کرم کے ناش ہو جانے پر واسنا سے نجات پا کر بالآخر برہم کے ساتھ ایک ہو جاتا ہے۔ کرم صرف اسی حالت میں اپنے پھل لاسکتے ہیں جب کہ وہ اپنے ظرف واسنا سے تعلق رکھتے ہوں۔ روح خدا کی طاقت سے گنوں کے تعلق میں آکر اپنی ان واسناؤں سے آگاہی حاصل کرتی ہے۔ جو اپنی فطرت میں بے شعور اور گنوں کا نتیجہ ہیں۔ جب تک جج پر مایا کا پردہ چھا رہا ہے۔ اسے نیکی اور بدی کا تجربہ ہوتا رہتا ہے۔ شعور

لے۔ جب یہ یمنون کھا گیا تھا۔ جیا کھیا اُس وقت شائع نہ ہوئی تھی۔ یہ بد میں لیکو اڑکی اشاعت مشرق کے سلسلے میں شائع ہوئی ہے۔

اور مادے کا تعلق اس خدائی طاقت سے ممکن ہوتا ہے جس کے ذریعے روح مایا کے تعلق میں آکر طرح طرح کے تجربات حاصل کرتی ہے۔ جوں ہی یہ تعلق ٹوٹ جاتا ہے۔ روح بطور شعورِ خالص برہم کے ساتھ ایک ہو جاتی ہے۔

تیسری قسم کی تخلیق خالص مخلوقات (شدتہ سرگ) ہے۔ جس میں ایشور ۲۴ جس کو داسد یو بھی کہا جاتا ہے۔ خود بخود ارتقا پذیر ہو کر اچیت۔ ستیہ اور پرش کے تین روپ اختیار کر لیتا ہے یہ تینوں روپ ایشور کے ساتھ ایک ہیں اور اس سے جدا کوئی ہستی نہیں رکھتے۔ پرش کے روپ میں ایشور ان عام دیوتاؤں کو اندرونی طور پر اپنے قبضے میں رکھتا ہے۔ جنہیں وہ اندر سے متحرک کر کے کام میں لگاتا ہے اور اسی پرش روپ میں ہی ایشور ان تمام افراد انسانی میں جو داسنا کی کانٹھوں کے ساتھ بندھے ہوئے ہیں۔ کام کرتا ہوا انھیں ایسے راستوں پر چلاتا ہے کہ بالآخر نجات کی طرف لیجانے والی ہیں۔

ایشور سرور خالص اور بذات خود آگاہ ہے۔ وہ سب سے پرے ہے، اعلیٰ ترین ہے اور انتہائی حقیقت ہے جو بذات خود موجود ہو کر جملہ موجودات کو سہارا دے رہی ہے۔ وہ ازلی اور غیر محدود ہے اور اسے ہست یا نیست نہیں کہا جاسکتا۔ وہ تمام صفات سے منزہ ہو کر بھی ان صفات کے نتائج کا لطف اٹھاتا ہے اور ہمارے اندر باہر موجود ہے۔ وہ سب کچھ جانتا اور دیکھتا ہے اور سب کا مالک ہے اور سب کچھ اس کے اندر ہے۔ اس کے اندر تمام طاقتیں موجود ہیں اور اس کے تمام کام بلا کوشش خود بخود ہو ا کرتے ہیں وہ تمام اشیا میں ساری ہو کر بھی اس لیے نیست کہلاتا ہے کہ اسے جو اس محسوس نہیں کر سکتے۔ مگر جس طرح پھول کی خوشبو براہ راست مشکف ہو ا کرتی ہے۔ اسی طرح خدا کا کشف بھی براہ راست ہو ا کرتا ہے۔ تمام چیزیں اس کی ہستی میں شامل ہیں۔ وہ زمانی یا مکانی مدد کے اندر نہیں ہے۔ جس طرح لال انگار ا وہمے کے گولے میں آگ موجود ہو کر اس گولے کے ساتھ بالکل ایک ہوتی ہے۔ اسی طرح ایشور اس دنیا میں اور اس کے ساتھ ایک ہے اور جس طرح چیزیں آئینے میں منعکس ہو کر



باب ۱

ایک معنوں میں اس کے اندر موجود ہوتی ہیں اور دوسرے معنوں میں اس سے باہر بھی۔ اسی طرح خدا تمام صفات کے ساتھ ملا ہوا بھی ہے اور ان سے بے تعلق بھی ہے اور جس طرح درخت کا رس اس کے تمام اجزا میں سرایت کئے ہوتا ہے۔ اسی طرح ایشور بھی تمام باشعور اور بے شعور موجودات میں ساری ہے۔ اسے کسی ثبوت یا دلائل سے جاننا ممکن نہیں۔ کبھی میں لکھوں اور لکڑی میں آگ کی مانند اس کی محیط کل ہستی ناقابل بیان و ثبوت ہے۔ وہ صرف براہ راست وجدان کے ذریعے ہی جانا جاتا ہے۔ جس طرح لکڑیوں کے لٹھے آگ میں داخل ہو کر نابود ہو جاتے ہیں اور جس طرح ندیاں سمندر میں گر کر اپنا آپ کو کھو بیٹھتی ہیں اسی طرح یوگی لوگ بھی ایشور کی ذات میں محو ہو جاتے ہیں۔ ان حالات میں اگرچہ ندیوں اور اس سمندر میں جس میں وہ گرتی ہیں۔ فرق ہوتا ہے۔ مگر یہ فرق دیکھا نہیں جاسکتا۔ اسی طرح ندیوں اور سمندر کی مانند جھگتوں اور ایشور میں فرق ہے بھی اور نہیں بھی۔ یہاں وحدت اور اختلاف کا مسئلہ بیان کیا گیا ہے۔

۲۸

اس موقع پر برہم کو عین شعور کہہ کر بتلایا گیا ہے۔ کہ جلد معروضات علم (گیہ) نفس کے اندر رہتی رکھتے ہیں۔ حقیقی علم صفات کے ساتھ کوئی تعلق نہیں رکھتا اور یوگ کی فراغت سے ان لوگوں کو حاصل ہوتا ہے جنہوں نے ایشور کے ساتھ ملنا سیکھ لیا ہے۔

جب رحمت ایزدی سے کسی فرد بشر کو یہ بات سمجھ میں آئے لگتی ہے۔ کہ انسان جو کچھ بھی کرتا ہے، اور جو اس کے اعمال کے نتائج ہوتے ہیں سب کے سب پر کرتی کی صفات سے تعلق رکھتے ہیں۔ تب اس کے دل میں اپنی اور غم کی اصل حقیقت کے متعلق سوال اٹھنے شروع ہوتے ہیں اور وہ گرو کے پاس ان سوالات کے حل کے لیے پہنچتا ہے اور جب وہ خستہ نہ ہونے والے یونی چکر (مسلکہ پیدائشات) اور اس قسم کی بے ثباتیوں کے مصائب اور دکھوں پر غور کرتا ہوا گرو کی ہدایت کے مطابق مختلف قسم کی جسمانی ریاضات کرتا ہے اور منتروں کے حصول کا مستحق ہوتا ہے۔

تب اس کا دل لذت دنیوی سے بیزار ہو کر موسم خزاں کے پانی یا بجولے موج یا ہوا کے جھونکے کے بغیر یکساں حال شعلہ چراغ کی مانند پاک اور ساکن ہو جاتا ہے اور جب شعور خالص نفس کے اوپر روشن ہونے لگتا ہے۔ تب علم کے جملہ ممکن معروضات جن میں علم کا انتہائی معروض بھی شامل ہے۔ ذہن میں نمودار ہو کر خیال اور معروض ایک ہو جاتے ہیں اور بتدریج اعلیٰ ترین عرفان اور وہ خاتمہ حاصل ہوتا ہے۔ جسے نردان کہتے ہیں۔ جو کچھ بھی جانا جاتا ہے۔ وہ درحقیقت خیال کے ساتھ ایک ہوتا ہے اگرچہ اس سے مختلف معلوم ہوتا ہے۔ یہ انتہائی کیفیت ناقابل بیان ہے اور جو اس یا عقلی منطق کے استعمال کے بغیر براہ راست تجربے میں محسوس کی جاتی ہے اور صرف تشبیہات و استعارات کے ذریعے ہی اس کی طرف اشارہ دینا ممکن ہے۔ یہ اپنی ذات میں برترین۔ انتہائی اور قطعی طور پر بے سہارا ہے۔ یہ وہ ہستی محض ہے۔ جو روح کی مسرت میں خود کو روشن کرتی ہے۔ سادھی لگانے کے دو طریقے ہیں ایک تو احساساتِ جاذبہ کی راہ سے اور دوسرے منتروں کی مزاولت سے۔ ان میں سے دوسرا طریقہ زیادہ موثر ہے۔ منتروں کی مزاولت تحقیق ذات کی راہ میں سے ان تمام روکاؤں کو دور کر دیتی ہے جو مایا اور اس کے مملوالات کے زیر اثر پیش آیا کرتی ہیں۔

واسد یو سے آچنیت - ستیہ اور پرش کا صدور بیان کرتے ہوئے جیا سکھتا لکھتا کہتی ہے۔ کہ یہ صدور کسی قصد سے نہیں بلکہ خود بخود ہوتا ہے اور یہ ذاتِ ثلاثہ۔ آچنیت - ستیہ پرش جو واسد یو سے نمودار ہوتی ہیں۔ باہمی انکسالات کے ذریعے بطور وجود واحد کام کرتی ہیں اور اس لطیف صورت میں وہ قلوب انسانی کے اندر خدا کی قوت عالمہ کے طور پر اثر انداز ہو کر انھیں ان کی انتہائی نجات کی منزل مقصود اور تجربت کی لطف اندوزی کی طرف لے جاتی ہیں۔

جیا سکھتا علم کی دو قسمیں بتلاتی ہے۔ (۱) شا کھیا (ساکن) (۲) کر یا کھیا (حرکت پذیر)۔ کر یا کھیا گیان میں یم اور نیم کے اخلاقی ضبط

بال

شامل ہیں۔ ان مضبوطوں کی لگاتار عادت اور مشق کے ذریعے ہی ستا کھیا گیان اپنا انتہائی کمال حاصل کر سکتا ہے۔ یم اور نیم سے مراد مندرجہ ذیل اخلاقی خوبیاں ہیں۔ پاکیزگی۔ قربانی۔ ریاضت۔ دیدوں کا مطالعہ۔ عدم تشدد۔ دائمی حضور پروردی۔ سچائی۔ بشمول اپنے دشمنوں کے سب کے ساتھ بھلائی۔ دوسروں کی ملکیت کا احترام نفس پر قابو۔ تمام لذات محسوسات سے بیزاری اپنی بساط کے مطابق دوسروں کو مدد دینا۔ راست و غیر مستقیم گناہوں سے دست و دھن کر کے لیے ذہنی سماعت غلوں۔ تمام جانناؤں پر شفقت ہے لاگ ہونا بیعتات ثلاثہ کے توازن کا نام اودیا (جہالت) ہے اور یہی اودیا راگ (الفت) اور دوش (نفرت) اور دوسرے نقائص کی موجب ہے۔ آتما سے مراد وہ شعور خالص ہے جس پر صفات۔ اودیا اور مایا کا رنگ چڑھ گیا ہو۔ مذکورہ بالا نقطہ نظر ہمیں خدا سے اس تصور کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ کہ ایشور اپنے اندر سے اس سہ گانہ طاقت کو ظہور میں لاتا ہے۔ جس سے انسان کا باطنی عالم وجود میں آتا ہے۔ اس طاقت کی بدولت شعور منزہ اصلی جبلیات اور نفسی عوارضات کے تعلق میں آتا ہے اور اسی طاقت کا ہی اثر ہے کہ وہ نفسی عناصر جو بذات خود مادی اور بے شعور ہیں۔ ذہنی شعور موجودات کی مانند کام کرنے لگتے ہیں اور اسی ملاپ سے ہی تمام تجربہ ممکن ہوتا ہے اور آخر کار یہی طاقت ہی تو شعوری نور کو بے شعور عناصر سے جدا کر کے نجات دیتی ہے۔ جس میں فرد کا شعوری عنصر برہم میں محو ہو جاتا ہے۔ شعوری عنصر اور بے شعور نفسی مرض کا باہمی تعلق جو پرکرتی کے ارتقائی عمل سے وجود میں آیا ہے۔ اُن میں سے کسی کے تحلیل باطل یا دھوکے کا نتیجہ نہیں بلکہ اس خدائی طاقت کے عمل سے ظہور میں آیا ہے۔ جو ہمارے اندر موجود ہے۔ وہ فرد جسے آتما کہا جاتا ہے۔ اسی جبری ارتباط کا ہی نتیجہ ہے اور جب یہ مختلف الاجزا وجود اصلی جبلیات اور نفسی عوارضات سے الگ ہو جاتا ہے۔ تب یہ اس برہم میں محو ہو جاتا ہے جس کا یہ ایک جزو ہے اور جس کے اندر وحدت در اختلاف کی حالت میں رہتا ہے۔ اس نظریے اور سانکھیہ کے نقطہ نگاہ میں یہ فرق ہے۔ کہ اگرچہ اس نے بھی سانکھیہ کی مانند پرکرتی سے مقولات کا ارتقا مانا ہے۔ مگر یہ پریش اور پرکرتی

کے اس برتزاز قیاس دھوکے کو تسلیم نہیں کرتے جو ایشور کرشن کے مستند ساکھیہ میں پایا جاتا ہے۔ اس میں نہ تو پرکرتی کی اس غائیت کا ذکر ہے جو ارتقا کا باعث ہوتی ہے۔ اور نہ یہ خیال موجود ہے کہ پرکرتی میں ایشور یا پرش کے باعث حرکت نمودار ہوتی ہے۔ یہاں پرکرتی کے اندر ہی اپنے مقولات کو ظہور میں لانے کی قدرتی تخلیق فرض کی گئی ہے۔

جیسا کہ گھٹا ساک کے لیے یوگی کا لفظ استعمال کرتی ہوئی کہتی ہے۔ کہ انتہائی نشلے تک پہنچنے کے لیے دور استے میں ایک تو بے خود خویت اور دوسرا فترتوں پر ارتکا ز توجہ کی مشق۔ یوگ کے عمل کو بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے۔ کہ یوگی کے لیے ضروری ہے۔ کہ وہ پورے طور پر غالب الحواس ہو اور کسی بھی جاندار سے دل میں نفرت نہ رکھتا ہو۔ اسے چاہیے کہ انکسار کے ساتھ تھیلے میں بیٹھ کر پرانا یام کی مشق کیا کرے۔ یہاں پرانا یام کے اعمال ثلاثہ یعنی برتیا بار۔ دھیان۔ دھارنا کو بیان کرنے کے بعد یوگ کی تین قسمیں پر اکرت۔ پورش اور ایشوریہ بتلائی گئی ہیں۔ مگر ان کے معنوں کی وضاحت نہیں کی گئی۔ شاید اس کے معنے پرکرتی کے انتہائی اصول یا پرش پر دھیان جمانے یا اعجازی طاقت کے لیے یوگ کرنے کے ہوں۔ چار قسم کے آسن (یوگ کی خاطر بیٹھنے کے طریقے) بتلائے گئے ہیں۔ پریمک۔ کسل۔ کجدر اور سوتک۔ اور یوگی کے انداز نشست کو بھی بیان کیا گیا ہے۔ من پر قابو پانا جو یوگ کا سب سے بڑا مقصد ہے دو طرح کا بتلایا گیا ہے۔ ایک تو ان میلانات پر قابو پانا ہے۔ جو ماحول سے پیدا ہوتے ہیں اور دوسرا ان میلانات پر قابو پانا جو نفس کی بناوٹ میں ہی موجود ہیں۔ نفس کے ستوگن کو بڑھانے سے کسی معروض پر من کو لگایا جاسکتا ہے۔ یوگ کی اور طرح جماعت بندی کرتے ہوئے اسے سکل شکل اور دشنویا شبد۔ و یوم اور ساوگرہ بتلایا گیا ہے۔ سکل یا ساوگرہ ۳۱ میں یوگی اپنے من کو پہلے دیوتا کی کیفی صورت پر لگانا شروع کر دیتا ہے اور جب ایسا کرنے کا عادی ہو جاتا ہے۔ تب آہستہ آہستہ اسے چمکتے ہوئے گول قرص پر لگاتا ہے۔ اس کے بعد وہ بتدریج اور بالترتیب مٹر۔ گھوڑے

باب

کے بال۔ انسانی سر کے بال۔ انسانی جلد کے بال پر۔ توجہ جاتا ہے۔ اس عمل سے اس کے لیے برہم اندھ کر راستہ کھل جاتا ہے۔ شکل یوگ میں یوگی انتہائی حقیقت پر دھیان جاتا ہوا وہ دیکھ لیتا ہے کہ اس کی اپنی اصل حقیقت ہی برہم ہے۔ تیسری قسم کا یوگ منتر پر دھیان لگانا ہے۔ جس کے ذریعے یوگی پر انتہائی حقیقت منکشف ہو جاتی ہے۔ یوگ کے ذریعے آخر کار یوگی برہم اندھ کر راہ سے گذر کر جسم چھوڑ دیتا ہے اور انتہائی حقیقت سے جے واسد یو کہتے ہیں داخل ہو جاتا ہے بلکہ

وشنوسنگھنا کے چوتھے باب (فعلی نسخے) میں صفات ثلاثہ کو پر کرتی سے منسوب کرتے ہوئے پر کرتی اور اس کے مقولات کو کشیتر اور ایشور کو کشیتر گیہ کے نام دیے گئے ہیں پر کرتی اور ایشور گویا مل کر رہتے ہیں۔ پر کرتی جملہ موجودات کو اپنے اندر سے پیدا کر کے انھیں پرش کی ہدایت یا نگرانی کے مطابق انھیں پھر اپنے اندر جذب کر لیا کرتی ہے۔ حالانکہ یہ اپنی مرضی کے مطابق کام کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ پرش کو ساری کل ذی شعور حقیقت بتلایا گیا ہے۔

وشنوسنگھنا اہنکار (انانیت) کے اقسام ثلاثہ یعنی ساتوک راجس اور تامس کو بیان کرنے کے بعد بتلاتی ہے۔ کہ راجس اہنکار نہ صرف۔ کرم اندریہ (حواس فعلی) کی صورت میں ظہور پاتا ہے۔ بلکہ تمام قوائے علمیہ و فعلیہ کا عملی اصول ہے۔ بطور قوت علمی کے یہ نہ صرف احساس کی طرف توجہ کی صورت میں نمودار ہوتا ہے۔ بلکہ نفس کے تحلیلی اور ترکیبی اعمال والے تفکر کی طرف بھی توجہ کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اس کے بعد وشنوسنگھنا میں ایشور کی ان قوائے خمسہ کا ذکر آتا ہے۔ جس کے باعث وہ بذات خود منترہ ارمقا

۱۔ برہم رندھ ودہ راستہ ہے جس کے کھلنے پر انسان عالم عقاب میں داخل ہو جاتا ہے۔  
 ۲۔ جیا کھیا سنگھنا باب ۳۳۔ چونتیسویں باب میں اس عمل یوگ کو بتلایا گیا ہے۔  
 جس کے ذریعے وہ جسم کے انتہائی خاتمے کے درجے کو حاصل کرتا ہے۔

ہوتا ہوا اپنے خود کو جملہ صفات محسوسہ میں ظاہر کرتا ہے۔ اور غالباً ان ہی منوں یا بت میں پر کرتی کی تمام طاقتیں ایشور میں ہستی رکھتی ہیں اور پر کرتی یا کشیتر ایشور کے ساتھ ایک ہی (غیر مختلف) اور واحد ہے۔ یہ طاقتیں حسب ذیل ہیں۔ ۳۲

(۱) چت عکنتی۔ یعنی وہ قوت شعوری جو تمام اعمال کی غیر متغیر بنیاد ہے (۲) قوت بطور پرش یا بھوکتا (لطف اندوز) کے (۳) قوت علتی جو گونا گوں کائنات میں نمودار ہو رہی ہے (۴) وہ قوت جس سے محسوسات کا ادراک اور علم حاصل ہوتا ہے (۵) وہ قوت جو علم کو عمل میں بدل ڈالتی ہے (۶) وہ قوت جو خود کو خیال اور عمل کی حرکات میں ظاہر کرتی ہے۔ اس بیان کی رو سے ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ جبے پرش یا بھوکتا کہا گیا ہے۔ وہ ایشور کی ہی ایک طاقت ہے۔ اس سے الگ کوئی ہستی نہیں رکھتا۔ ٹھیک جس طرح کہ پر کرتی بھی ایشور سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتی ہوئی صرف اس کی طاقت کا ظہور ہے۔ وشنو سنگھت میں بتلاتے ہوئے بھاگوت یوگ میں زیادہ ترجمانی اور اخلاقی ضبط میں غضب و حرص وغیرہ کے جذبات پر بھی قابو پانا شامل کیا ہے۔ خلوت گاہوں میں بیٹھ کر دھیان لگانے ایشور پر انحصار رکھنے اور اپنی نکتہ چینی کرنے کی تعلیم دی گئی ہے۔ جب ان اعمال کے نتیجے کے طور پر من صاف اور دنیوی چیزوں سے اچاٹ ہو جاتا ہے۔ تب برائی اور ناپاکی اور نیکی اور پاکیزگی کے درمیان امتیاز کی عقلی اور اخلاقی حس بیدار ہو کر بھکتی (انس) کو پیدا کرتی ہے۔ اس بھکتی (انس) کو پاکر انسان بذات خود مسرور اور اپنے انتہائی نشانے کے حق میں فرض شناس ہوتا ہوا آخر کار عرفان حقیقی حاصل کرتا ہے۔ پرانا یام کا عمل بھی جس میں کئی طرح کے دھیانوں کی ہدایات دی گئی ہیں۔ ایشور کے ساتھ انتہائی وصل یعنی نجات حاصل کرنے کا وسیلہ ظاہر کیا ہے۔ یہاں بھکتی کو صرف میلان پرستش بتلا کر کہا گیا ہے۔ کہ اس پرستش کو بار آور کرنے کا وسیلہ یوگ ہے۔ بھاگوت یوگوں کے بھکتی یوگ پر یوگ کا اتنا بڑا اثر تھا۔ کہ انھوں نے بھکت کے لیے یوگی ہونا ضروری بتلایا ہے۔ کیونکہ ان کے خیال میں صرف بھکتی کے ذریعے نجات ہمیں مل سکتی پرستش سنگھت

باب

۳۳

کے دسویں باب میں یوگ کے عمل کو برہم اور پرہم کے درمیان مکالمے کے ذریعے بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ جو علم یوگ کی راہ سے حاصل کیا جاتا ہے۔ وہ اور ہر قسم کے علم سے برتر ہے۔ جب یوگ کے علم کے بغیر کام کیے جاتے ہیں۔ تب ان سے اصل مقصود ہاتھ نہیں لگتا۔ یوگ کے معنی کسی خاص معارف کے ساتھ من کے پرکون وصل کے ہیں۔ جب من کو کسی کام میں استواری کے ساتھ لگایا جاتا ہے۔ تو اسے کرم یوگ کہتے ہیں۔ اور جب من مضبوطی کے ساتھ گیان پر مرکوز ہوتا ہے تب اسے گیان یوگ کہا جاتا ہے اور جو شخص ان دونوں طریقوں سے بھگوان کے ساتھ اپن من لگائے رہتا ہے وہ بالآخر بھگوان کے ساتھ اعلیٰ ترین وصل پاتا ہے۔ گیان یوگ اور کرم یوگ دونوں ہی ایک پہلو پریم اور نیم کے اخلاقی ضبط کے طور پر اور دوسری طرف ویراگیہ (بیزاری) اور سادھی (سکی صورت میں آخر کار برہم کے سہارے رہتے ہیں۔ یہاں پر یہ بات یاد کرنے کے لائق ہے کہ گتیاں کرم یوگ کے معنی اپنے ورن (ذات) کے فرایض کو صلے کی خواہش چھوڑ کر کرنے کے ہیں۔ مگر یہاں کرم یوگ سے مراد نیم اور نیم ہیں۔ جن میں برت (روزہ) اپواس اور دان (مخاوت) اور کئی قسم کے ضبط کی خوبیاں بھی شامل ہیں۔ ویراگیہ کے معنی یہاں اس دانائی کے ہیں۔ جس کے حصول پر حواس اپنے محوسات سے باز رہتے ہیں اور سادھی سے مراد وہ گیان ہے جس کے ذریعے من استواری کے ساتھ لگا رہتا ہے۔ یوگ کے معنی یہ ہیں۔ کہ جب ویراگیہ کے زور سے حواس اپنے محوسات کو ترک کر دیں۔ تب من کو مضبوطی کے ساتھ بھگوان میں لگا دیا جائے۔ اور جب لگاتار مشق سے ویراگیہ مضبوط ہو جاتا ہے۔ تب داسائیں یعنی اصلی جبلتیں اور خواہشات خود بخود جھڑ جاتی ہیں۔ اس امر کی ہدایت کی گئی ہے۔ کہ حصول ضبط کے لیے شدت کا زور لگانے کی بجائے یوگی کو آہستہ آہستہ اور نرمی کے ساتھ آگے بڑھنا چاہیے تاکہ وہ طویل عرصے میں اپنے من پر پورا قابو حاصل کر سکے۔ اسے اپنے جسم کو صحیح و سالم رکھنے کے لیے حفظان صحت کے اصول کے مطابق غذا اور دیگر ضروریات زندگی کا استعمال کرنا چاہیے۔ اور یوگ ابھیاس کے لیے ایسا تنہا مقام ڈھونڈنا چاہیے جو انتشار پیدا کرنے والے تمام اثرات سے محفوظ ہو۔ اسے کبھی بھی کوئی ایسا

عمل نہیں کرنا چاہیے جو اسی کے مجسم کے لیے درد آمیز ہونیزا اس سے آگے چل کر اسے  
سوچنا چاہیے کہ وہ ایشور کے سہارے ہے اور پیدائش۔ قیام اور مرگ اس سے  
تعلق نہیں رکھتا ایسا کرنے پر خالص بھگتی اس کے من میں نمودار ہو اٹھے گی۔  
جس کے ذریعے وہ بتدریج الفت کی جڑ کو اکھاڑنے میں کامیاب ہو گا۔ نیز اسے  
ان بہکانے والے ترغیب اور تجربات پر بھی غور کرنا چاہیے۔ جن سے وہ اب تک  
لطف اندوز نہیں ہونے پایا اور اس طرح خود کو ایسے تجربات سے دور رکھنا  
واجب ہے۔

اس بارے میں کہ کرم یوگ اور گیان یوگ میں قابل ترجیح کون ہے۔ یہاں کوئی  
قاعدہ یا اصول نہیں بتلایا گیا۔ اپنے اپنے مزاج و طبع کے مطابق بعض لوگ کرم یوگ  
کے اہل ہوتے ہیں اور بعض گیان یوگ کے۔ ہاں جو لوگ خاص قابلیت رکھتے ہیں۔  
انہیں کرم یوگ اور گیان یوگ کی دونوں راہوں کو ہی ملالینا چاہیے۔

## اہر بدھنیت سنگمتا کا فلسفہ

اہر بدھنیت سنگمتا میں اہر بدھنیت کہتا ہے کہ طویل ریاضت کرنے کے بعد اسے  
سنگرشن سے حقیقی علم حاصل ہوا تھا اور یہ علم سندرشن کا وہ علم ہے جو کل اشیائے عالم  
کا سہارا ہے۔ اکتائی حقیقت ایک بے آغاز۔ بے انتہا اور ابدی حقیقت ہے جس کا  
کوئی نام روپ (اسم و صورت) نہیں۔ جو کلام اور نفس سے بالاتر ہے۔ وہ ایک ایسا  
تادریک مطلق کل ہے جس میں تفسیر کو قطعاً دخل نہیں ہے۔ اس ابدی اور لاتغیر حقیقت سے  
خود بخود ایک خیال یا خواہش (منکلب) کا ظہور ہوتا ہے اور یہ خیال کوئی زانی یا مافیانی جذبہ  
نہیں رکھتا۔ برہم اپنی ذات میں وجدان ہے۔ پاک اور مجید سرور ہے۔ اور ہر جگہ  
اور تمام اشیاء میں موجود ہے۔ وہ بھرپے موج کے مانند ہے۔ وہ کوئی بھی ایسی دنیوی  
صفت نہیں رکھتا جو اشیائے عالم میں پائی جاتی ہو۔ وہ مطلقاً بذات خود منور اور کمال  
ہے اور وہ ”او“ کے اشارات اسے بیان نہیں کر سکتے وہ ہر قسم کی بدی اور خرابی



باب

سے بالکل پاک اور تمام نیکی اور خوشی کا منبع ہے۔ اس برہم کو کئی نام دیے جاتے ہیں جیسے پراتما، آتما، مہنگوان، واسدیو، اویکت پرکرتی، پردھان وغیرہ۔ جب گیان (عرفان) کے ذریعے پچھلے جنموں کے پاپ اور بن مٹ جاتے ہیں۔ اصلی جلیش اور خواہش (داسائیں) جھڑ جاتی ہیں۔ اور جب صفات ثلاثہ اور ان کے نتائج روح کو باندھنا چھوڑ دیتے ہیں۔ تب وہ اس برہم یعنی حقیقت مطلقہ کا عرفان حاصل کرتا ہے۔ جسے ”یہ“ یا ”آئیے“ کے الفاظ بیان نہیں کر سکتے۔ برہم وجدانی طور پر تمام چیزوں کو جانتا ہے اور ان سب کی روح ہے۔ اس لیے اس کے لیے ماضی و حال اور مستقبل ناپید ہیں۔ برہم زمانے میں ہمتی نہیں رکھتا کیونکہ وہ زمانے سے پرے ہے۔ اسی طرح وہ تمام صفات اولیہ و ثانیہ سے پرے ہے۔ مگر باوجود اس کے وہ چھ صفات رکھتا ہے۔ صفات میں سے سب سے پہلی اور بڑی صفت علم ہے۔ کیونکہ یہ صفت روحانی اور بذات خود روشن ہے۔ یہ تمام اشیاء میں داخل ہو کر انھیں متعلق کرتی ہے اور ابدی ہے۔ برہم کی ماہیت شعور منورہ ہے۔ لیکن اس پر بھی وہ علم کو بطور صفت رکھنے والا کہا جاتا ہے اور برہم کی شکتی (قوت) سے مراد وہ شے ہے جس نے دنیا کو پیدا کیا ہے۔ ایشور کی ذاتی تحریک فاعلیت (کرتو) کو ہی اس کا جاہ و جلال (ایشوریہ) بتلایا گیا ہے۔ اس کے بل (طاقت) کے معنی یہ ہیں کہ وہ اپنی لگاتار کوشش میں کبھی ٹھکتا نہیں۔ اور وہ اپنے ویرہ (زور) کی بدولت اس دنیا کی علت مادی ہو کر بھی بذات خود کبھی نہیں بدلتا۔ اس کے تیجے (بذات خود کافی ہونے) کے یہ معنی ہیں کہ وہ بلا مدد غیرے اپنی ہی کوشش سے دنیا کو پیدا کر لیتا ہے۔ مگر ان صفات خمسہ کو علم کی صفات خیال کیا گیا ہے۔ کیونکہ علم ہی ایشور کی اصلی ذات ہے۔ جب یہ برہم جو اپنی ذات میں مین علم ہے اور صفات مذکورہ بالا رکھتا ہے۔ خود کو کثیر صورتوں میں تقسیم کرنے کا ارادہ کر لیتا ہے۔ تب سدرشن کہلاتا ہے۔

تمام اشیاء کی طاقتیں بذات خود ناقابل بیان ہیں اور اس حقیقت سے جدا نہیں رہ سکتیں بلکہ میں ان کی توجہ سے وہ حقیقت کی ہی لطیف اور با نقوہ حالتیں ہیں۔ جو ایک دوسری سے الگ دیکھی جاسکتیں اور نہ ہی ان کے متعلق ”یہ“ اور ”یہ نہیں“ کے اشارات کا راز آدم ہو سکتے ہیں۔ وہ صرف اپنے معلولات کی راہ سے ہی پائی جاسکتی ہیں۔ پس ایشور میں وہ طاقت موجود ہے۔ اور وہ ایشور سے اسی طرح ہی غیر مختلف ہے

جس طرح کہ چاند کی کرن چاند سے۔ یہ طاقت خود بخود کام کرتی ہے اور ساری  
 کائنات اسی طاقت کا ظہور ہے۔ اسے سرود کا نام دیا جاتا ہے کیونکہ یہ کسی اور  
 شے پر انحصار نہیں رکھتی۔ یہ ابدی ہے اور چونکہ یہ کسی طرح پر بھی زمانے کے اندر محدود  
 نہیں ہے۔ یہ دنیا کی صورت میں نمودار ہو کر لکشی کہلاتی ہے۔ اسے کند لینی بھی اس لیے  
 کہا جاتا ہے۔ کہ یہ خود بخود سکڑ اور سمٹ کر دنیا کی شکل اختیار کر لیتی ہے اور اسے  
 وشنو شکتی کا نام اس لیے دیا جاتا ہے۔ کہ یہ بھگوان کی اعلیٰ ترین طاقت ہے۔ یہ  
 طاقت دراصل برہم سے مختلف ہے۔ مگر اس پر بھی وہ برہم کے ساتھ ایک معلوم  
 ہوتی ہے۔ اس طاقت کے ذریعے برہم سدا ہی تکان۔ اکتاہٹ اور کسی کی مدد کے بغیر  
 ابداً تخلیق عالم میں مصروف رہتا ہے۔ ایشوری طاقت خود کو دو شکلوں میں ظاہر  
 کرتی ہے۔ ایک بطور سکونیا یا ہستیوں کے مثلاً ادویت۔ کال اور پرش۔ اور دوسری  
 بطور حرکت کے شکتی یا ایشور کی عمل پذیر طاقت خود بخود کام کرتی ہے اور اپنی فطرت میں  
 بصورت عمل نتج ہونے والا ارادہ اور خیال ہے۔ اسے سنکاپ اور فکر و خیال بھی کہا جاتا ہے  
 یہ سنکاپ اپنے اس عمل و حرکت میں آل ہے۔ جس کے ذریعے وہ تمام مادی اشیا اور روحانی  
 حقایق مثل ادویت۔ کال اور پرش کے پیدا کرتا ہے۔ یہی طاقت ہی لکشی اور شوخلتی  
 کا نام یا کر ادویت کو ارتقا کی راہ پر چلاتی ہے اور پرش کو پر کرتی کی پیداواروں  
 کا سامنا کرنے اور تجربات میں سے گزرنے پر مجبور کرتی ہے اور جب وہ ان ہستیوں  
 سے اپنے اعمال کو واپس لے لیتی ہے۔ تب پرے (فنائی کل) وقوع میں آتی ہے۔  
 اسی طاقت کے اثر کا ہی نتیجہ ہے کہ پیدایش عالم کے وقت پر کرتی جو صفات ثلاثہ کا  
 مرکب ہے تخلیقی ارتقا کے لیے مجبور ہو جاتی ہے اور یہی طاقت ہی پر کرتی اور پرش  
 کے درمیان ربط پیدا کرتی ہے یہ تصور اپنی ذات میں مرتش ہونے پر اشکال گونا گوں  
 کو قبول کرتا جو اپنے منقلب تغیرات کی بدولت مختلف مقولات کو مدعو میں لاتا ہے۔  
 ابتدائی حالت میں یہ گونا گوں دینا گویا اس موازنے کے اندر سوئی پڑی تھی۔  
 جس میں تمام ایشوری طاقتیں بھر بے موج کی مانند بالکل معطل ہو رہی تھیں۔ یہ طاقت  
 جو سکون مطلق یا جمالت معطل رہتی ہے۔ محض خلا اور نیستی ہے کیونکہ یہ کسی قسم کا بھی طور  
 نہیں رکھتی۔ یہ طاقت اپنی ذات پر اپنے منحصر ہے اور اس امر کے لیے کوئی دلیل نہیں دیا سکتی کہ

بالا

وہ کیوں یک نخت خود کو بالقوۃ حالت سے بالفعل صورت میں لے آتی ہے یہ ایک ہے اور برہم (انتہائی حقیقت) کے ساتھ ایک ہو کر رہتی ہے۔ یہ وہی طاقت ہے۔ جو خود میں اسے ہی قلب ہیئت کے ذریعے تمام پاک اودا پاک حقائق ادا ثیائے مادی پیدا کر لیتی ہے۔ یہی طاقت خود کو ایشور کی کر یا۔ ویر یہ۔ تیج اودا بل کو صرف اپنے ہی اظہار کی مختلف صورتوں کے طور پر اور موضوع و محروض مادے اور شعور مجرب مجرب۔ لطیف اندوز اور لطیف آمیز وغیرہ تضادات میں نمودار کرتی ہے جب یہ ترقی کی راہ پر گامزن ہوتی ہے۔ تب ارتقا ہوتا ہے۔ اور جب اس کے برعکس چلتی ہے تو اسے انخفا کہتے ہیں۔

اس طاقت کے مختلف اعمال کے ایک جوڑے سے پاکیزہ مخلوق کی مختلف صورتیں ظہور میں آتی ہیں۔ چنانچہ علم (گیان) اور کبھی ختم نہ ہونے والے عمل تخلیق کی قابلیت (بل) سے سنکڑن کی روحانی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ اسی طرح خود بخود عمل پذیر قوت فاعل (ایشور) اور باوجود لگاتار تبدیلی کے غیر متغیر رہنے (ویر یہ) سے پروین ظہور میں آتا ہے اور اس طاقت سے جو خود کو دنیا کی صورت میں نمودار کرتی ہے (شکتی) اور لوازمات پر غیر منحصر ہونے (تجسس) سے انی ندھ کے روپ کا جنم ہوتا ہے۔ ان تینوں روحانی صورتوں کو دیوہ (ڈیویر ہونا) کہا جاتا ہے۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک گن کے جوڑے (ڈیویر ہونے) سے پیدا ہوا ہے۔ اگرچہ ہر ایک دیوہ میں دو صفات غالب ہوتی ہیں۔ لیکن ہر ایک دیوہ اپنے جگوان کی صفات سدسہ رکھتا ہے۔ کیونکہ یہ سب کے سب وشنو کے مظاہر ہیں۔ ان میں سے ہر ایک روپ اپنے بعد نمودار ہونے والے روپ سے ۱۶۰۰ سال پیشتر موجود تھا۔ اور اسی طرح بوقت انخفا ہر ایک روپ اپنے سے پہلے نمودار ہونے والے روپ سے ۱۶۰۰ سال بعد اپنے سے اعلیٰ تر روپ میں جذب ہوتا ہے۔ پھر درمہانت کمار سنگھ کی طرف اشارہ دیتا ہوا کہتا ہے۔ کہ واسدیو اپنے نفس سے ہی سفید رنگ کی دیوی (شانتی) اور اس کے ساتھ سنکڑن یا شتو پیدا کرتا ہے۔ اس کے بعد رتھ کے بائیں پہلو سے بشری دیوی کا جس کے لٹکے کا نام پروین یا برہمن ہے ظہور ہوتا ہے اور پھر برہمن پہلے رنگ کی دیوی سرسوتی اور اس کے ساتھ انیر ودا پرشتم

کو پیدا کرتا ہے۔ پرشوتم کی شکتی وہ کالی رتی بن جاتی ہے۔ جو سگمانہ یا اکوش ہے۔ اس کے بعد پھر در اس امر واقعہ کی طرف توجہ دلاتا ہے کہ یہ جوڑے برہماند (عالم بنیت) سے باہر ہیں اور اس لیے اپنی فطرت میں شو وغیرہ کی مانند دیگر دینیوی دیوتاؤں (ارباب الانواع) سے مختلف ہیں۔ یہ دیوہ ان تین مختلف قسم کے فرائض کو سرانجام دینے والے خیال کیے جاتے ہیں۔ (۱) پیدائش و فنا کے عالم (۲) دینیوی مخلوقات کی حفاظت (۳) آخری نجات کے طلبگار عباد کی راہبرانہ امداد۔ سنکشن وہ دیوتا ہے جو تمام انفرادی ارواح کی نگرانی کرتا ہوا انھیں پرکرتی سے الگ کرتا ہے۔ دوسرا روحانی روپ ساری مخلوقات کے منوں کی نگرانی کرتا ہوا انھیں ہر قسم کی مذہبی روم کے متعلق ہدایات مخصوصہ دیا کرتا ہے۔ نیز وہ تمام انسانی ہستیوں کی پیدائش کے لیے ذمہ دار ہے اور ان میں سے ایسی ہستیوں کے لیے بھی جو شروع سے ہی اپنا سب کچھ بھگوان کے سپرد کر کے اس کے ساتھ بالکل ہی منسلک ہو چکی ہیں۔ انیزوہ کے روپ میں وہ دنیا کی حفاظت کرتا ہوا افراد انسانی کو انتہائی معرفت کا راستہ دکھلاتا ہے۔ وہ اس دنیا کی پیدائش کے لیے بھی ذمہ دار ہے۔ جو سنی اور ہدی کی آمیزش ہے۔ یہ تینوں روپ دراصل واسدیو کے ساتھ ایک ہیں۔ یہ اوتار وشنو کے خالص اوتار ہیں۔

ان تین قسم کے اوتاروں کے علاوہ اور بھی دو قسم کے اوتار ہیں جنھیں آویش اوتار اور ساکشات اوتار کہا جاتا ہے۔ آویش اوتار پھر دو طرح کے ہیں (۱) متورپ آویش۔ جیسے پرشورام اور رام وغیرہ (۲) شکتی اوتار۔ جن میں خاص خاص موقعوں پر بھگوان کی خاص خاص طاقتیں نمودار کرتی ہیں۔ برہما اور شوا سنی قسم کے اوتاروں میں سے ہیں۔ یہ ثانوی آویش اوتار ایشور کی مرضی کے مطابق انسانی اشکال میں

۱۔ تہہ تیغ راتر مصنفہ پھر دھرم ۲۶۔

۲۔ لوکاچاویہ کے توتریہ پروردہ سے لی ہوئی وشو کیشیا سنگتا سے منقول صفحہ ۱۲۵۔

۳۔ توتریہ میں وشو کیشیا سنگتا کے صفات ۱۲۶-۱۲۷ پر دیکھو۔

۴۔ ایضاً صفحہ ۱۲۸۔

بالکل

۳۹

جیسے رام - کرشن - حیوانی صورت میں جیسے تسمیہ (مچھلی) اور نرسنگھ اور یہاں تک کہ  
نباقی موزنتوں میں ڈنڈک بن کے ٹیڑھے درخت آم کی مانند پیدا ہوتے ہیں۔ یہ صوتیں  
بھگوان کے اصلی لطیف اور بالاتر از حواس روپ نہیں ہیں۔ یہ تو صرف ایشور کی اچھا  
کے مطابق افعال اینرڈی کو ظاہر کرتے ہیں۔ اوتار کی اولین صورتیں (ساکشات اوتار)  
بھگوان کے جزو سے اسی طرح ہی نمودار ہو ا کرتی ہیں۔ جیسے کہ ایک لمپ دوسرے  
لمپ کے ذریعے روشن ہو جاتا ہے اور اس لیے وہ غیر دینیوی اور بالاتر از حواس  
فطرت کے ہیں۔ جو لوگ نجات حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ انہیں بھگوان کے انہیں برترین  
روپوں کی پرستش کرنی چاہیئے دوسرے اوتاروں کی نہیں۔ دشوکیشا سنگھتا میں جس کا  
ذکر توتوریہ میں آتا ہے۔ رتھ - بدھ - دیاس - ارجن - پاوک اور کویر کو آویٹس اوتاروں  
میں شمار کرتے ہوئے طالبان نجات کو ان کی پرستش سے منع کیا گیا ہے۔ اسی توتوریہ  
میں منقول ایک اور سنگھتا رام - اترے اور پیل کو بھی اس نہرست میں شامل کرتی ہے۔  
پھر ہر ایک دیوہ سے تین تین تا فوی دیوہ پیدا ہو ا کرتے ہیں چنانچہ واسدیلو  
سے کیشب - ناراین - جہادیو سنکرشن سے گووند دشنو - مدھو سودن - پر دین سے  
تری وکرم - دن - شری دھرم - اور انیردھ سے ہرشی کیش پدم ناہ - مامور کا ٹھوہوتا ہے  
انہیں سال کے ہر ماہ کی بنگرانی کرنے والے دیوتا مانا جاتا ہے اور یہ سال کے دیوتا ریشو  
میں بارہ سورجوں کی نمائندگی کرتے ہیں۔ یہ دیوتا دھیمان لگائے جانے کے لیے  
وجود میں آئے ہیں۔ مزید برآں اہر بدھنیہ سنگھتا میں ۳۹ دیوتا اوتاروں دروٹن کرنے والے

۱۔ اہر بدھنیہ سنگھتا صفحہ ۴۹۔ دشوکیشا سنگھتا کے مطابق یا تو یہ اوتار براہ راست اینرڈھ سے نف ہر  
ہوتے ہیں یا دوسرے اوتاروں کے توسط سے۔ مثلاً بہم اینرڈھ سے پیدا ہوا ہے اور بہم سے  
ہمیشور کا ٹھوہوتا ہے۔ یہ شرما جو تسمیہ سے نمودار ہوا ہے۔ کرشن کا ایک ٹھوہوتا ہے۔ پدم سنکرشن  
کے مطابق تسمیہ - کورم - واد واسدیلو سے آئے ہیں۔ نرسنگھ - دن - شرما رام اور پرشورام سنکرشن  
سے بگرام پورین سے اور کرشن اور کلکی اینرڈھ سے نمودار ہوئے ہیں رچم سنکر - ۱ - ۲ - ۳۱ دیوتا  
لیکن گشتی سنکر کے مطابق (۱۱ - ۵۵) تمام دیوتا اینرڈھ سے ظاہر ہوتے ہیں۔ اوتاروں کی ایک  
اور رقم ارج اوتار بھی ہے۔ جب کرشن - نرسنگھ وغیرہ کی صورتوں کو دشنور سوم کے مطابق

تجسبات ایندوی کا ذکر کیا گیا ہے اور وہ مقاصد جن کی خاطر یہ اوتار نمودار ہوتے ہیں۔ باب ۱۱

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ ستھاپن کیا جاتا ہے۔ تو ان میں دشنو کی شکستی (طاقت) نمودار ہو کر ایسے اثرات رونے ظاہر کرتی ہے جنہیں اہل عبادت محسوس کیا کرتے ہیں (دشنو کیشنا سنگھتا منقول از توتوریہ)۔  
 اپنڈہ اپنے اس پہلو کے اعتبار سے کہ جس سے وہ تمام موجودات کو اندرونی طور پر اپنے قبضے میں رکھتا ہے۔  
 انشربانی اوتار کہلاتا ہے۔ پس چار قسم کے اوتار ہوتے ہیں۔ ارج اوتار۔ ویجو اوتار۔ آویش اوتار اور انشربانی اوتار۔ ۳۹ ویجو اوتار یہ ہیں۔ پدم ناہجہ دھرو۔ اننت۔ شکستی۔ ان۔ دھوسودن۔ ویوادیسی دیو۔ کپل۔  
 دشتو روپ۔ دہنگم کرو دھ آتم۔ ددھوا دکترا۔ دھرم۔ داگیشوڑ۔ ایکار نوشائی۔ کھیشور۔ در ۱۔  
 نرسنگھ۔ پنی پوش ہرن۔ شری پتی۔ کانٹاسن۔ راہوجت۔ کال نیگھنا۔ پارہجات ہر۔ نوک ناٹھ شانتان۔  
 دتاتریہ۔ نیاگرو دھ شائن۔ ایک شرنگ تنو۔ دامن دیو۔ تیری وکرم۔ نر۔ نارائن۔ ہری۔ کرشن پرتھو رام۔  
 رام ویدو۔ کلکی۔ پانمال شائن۔ یہ تھیں سو بھاؤ یا فطرت کے ہونے سے اپنی اپنی صورتوں میں بھیان کے صورتات ہیں۔ جیسا کہ ساتوت سنگھتا (۱۲) اور اہر بدھنیہ سنگھتا کے (۶۲) باب میں بیان کیا گیا ہے۔  
 جہا بھارت کے نارائنی پرہ میں ہنس کھیشور (کورم) ایک شرنگ تنو (متیہ)۔ ویدو۔  
 نرسنگھ۔ دامن۔ پرتھو رام۔ رام۔ ویدو ویکلی۔ ان دس اوتاروں کا ذکر آیا ہے اور کرو دھ آتم۔  
 نوک ناٹھ اور کانٹاسن اوتاروں کو کبھی کبھی وراہ۔ منو دی وسوت اور کام کے نام بالترتیب دیے گئے ہیں اور کام کو غالباً کبھی کبھی دھونتری کا نام بھی دیا گیا ہے (پچر در کی پنج راتر صفحہ ۵۴)۔  
 بھاگوت پر ان میں بتلائے ہوئے ۲۳ اوتار (۱-۳) اوپر مذکور، مصدر فہرست میں شامل ہیں۔  
 یہ اثر شکوک ہے۔ جیسا کہ پچر در دعویٰ کرتا ہے کہ داگیشوہری ہر شربرا اور شانتاسن ہی شکر یا نار دیں۔ روپ کی تعین لگو بھاگوت امرت میں جن ویجو اوتاروں کا ذکر آیا ہے۔ اوپر  
 کی فہرست میں شامل ہیں اگرچہ ان میں سے بعض کے نام کی قدر مختلف ہیں۔ برہم سنگھتا کی تقلید میں روپ کرشن کو بھگوان کی حقیقی صورت (سوامی روپ) خیال کرتا ہے۔ اس کی رائے میں بھگوان کے ساتھ ایک ہونے کے سبب سے وہ خود کو مختلف صورتوں میں ظاہر کر سکتا ہے۔ اسے ایک قائم روپ  
 اوتار کہا جاتا ہے۔ پچر ایک قائم روپ اوتار بھی دو طرح کے ہو سکتے ہیں۔ سو دلاس اور تنو اش۔  
 جب کوئی اوتار طاقتوں اور صفاتوں کے لحاظ سے بھگوان سی فطرت رکھتا ہے تب اسے سو دلاس اوتار کہتے ہیں۔ چنانچہ واسد دیو کو سو دلاس اوتار خیال کیا جاتا ہے لیکن جب اوتار پتلے دہے کی

۴۰ در دیوں بیان کرتا ہے (۱) دنیوی صورت میں آکر ان سنتوں کا محافظ بننے میں جو اس کے بغیر جی نہیں سکتے۔ گیتا میں اسی حفاظت کے لیے پر تیران کا لفظ استعمال کیا گیا ہے (۲) ویدک دھرم کو جس کا خلاصہ ایشور بھگتی ہے۔ دنیا میں قائم کرنے کے لیے سنتوں کے دشمنوں کو مارا اور دکرنا۔

انٹریامی (تہا بھض القلوب) کی صورت میں بھگوان ہمارے اندر رہتا ہوا ہماری ارواح کو اپنے قابو میں رکھتا ہے۔ اسی کی تحریک پر ہی ہم برے کام کر کے نرک (دوزخ) کو جاتے ہیں یا نیک کام کر کے سورگ (بہشت) کے متحق بنتے ہیں اور ہم کسی طرح پر بھی اس اندرونی قابض القلوب کے قبضے سے بچ نہیں سکتے۔ وہ اپنے دوسرے روپوں میں ہمارے دلوں کے اندر دھیان کا معروض ہو کر رہتا ہے۔ اور جب بعض صورتیاں مٹی۔ پتھر یا دھاتوں سے بنائی جا کر مناسب رسوم کے ساتھ (ستھاپن) قائم کی جاتی ہیں۔ تب ان کے اندر بھگوان بشمول اپنی خاص طاقتوں کے ظہور پذیر ہو جاتا ہے۔ انھیں ہی ارچا دتا (بٹ کے ستھاپن ایریدی) کہا جاتا ہے۔ یہ اوتار پوجا کے لیے ہیں۔ جس کے ذریعے تمام مرادیں برآ سکتی ہیں۔ اس لیے بھگوان پانچ طرح کی ہستی رکھتا ہے (۱) پرا۔ اپنی حالت مطلقہ میں (۲) ویوہ (۳) ابھو اوتار (اوین اور ثانیوی) (۴) انٹریامی (۵) ارچا دتا۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ طاقتیں رکھتا ہو۔ اسے سوانش اوتار کہتے ہیں۔ سنکرتشن پر ویمن۔ اینڈرہ تہ۔ کورم وغیرہ سوانش اوتار مانے جاتے ہیں۔ جب بھگوان کسی میں اپنی صفات کا ایک جسٹروی ظاہر کرتا ہے تب اسے ادیش اوتار کہا جاتا ہے۔ نارو۔ نلک وغیرہ اسی قسم کے اوتاروں میں سے ہیں اور اوتار سے مراد یہی ہے کہ بھگوان دنیا کی بھلائی کے لیے مذکورہ بالا روپوں میں نمودار ہو کر رہتا ہے۔ انش اوتار کو کبھی کبھی پیش اوتار بھی کہا جاتا ہے اور برہما۔ وشنو اور شیو وغیرہ ویمن بھگوان کی خاص خاص صفات کے ظہور کو گن اوتار کہتے ہیں۔ دیتھو اوتاروں کو عام ظہور پر لپلا اوتار کا نام دیا جاتا ہے۔ راتوت سنگھ بابائیم (۴، ۴۴) ادرباب دواز دہم کو دیکھو۔

لے۔ متوتریہ۔ ۱۳۹-۱۴۰

لے۔ متوتریہ کے صفحہ ۱۲۲ میں منقول وژد کینٹ سنگھ سے منقولہ کو دیکھو۔

اہر بھنویہ سنگھتا میں ہم یہ بھی پڑھتے ہیں کہ سدرشن کی طاقت سے (اس) بابلہ  
 انیردی فکر و خیال سے جس سے ویوہ کی پیدائش ہوتی ہے۔ ایک انیردی مقام  
 (دھام) ظہور میں آتا ہے۔ جو علم و مسود کے سالے سے تیار ہو کر سدرشن کی دھکتے  
 جگہ تک پہنچے۔ وہاں کے تمام تجربات اپنی ماہیت میں مین مسود ہونے سے نطف  
 دیتے ہیں اور اس روحانی اور بالاتر از حواس دنیا کے باشندے بھی اپنی فطرت میں  
 پرمسود ہوتے ہیں۔ ان کے جسم و علم و مسود کے سالے ہی سے تیار ہوتے ہیں۔ اس  
 دنیا میں وہی لوگ رہتے ہیں۔ جنہوں نے گزشتہ دور عالم میں نجات حاصل کی تھی۔ وہ  
 بھگوان کے اسی روپ کے ساتھ جڑے رہتے ہیں جس کی وہ حین حیات میں  
 پرستش کے عادی تھے۔

بھگوان اپنے اونچے سے اونچے روپ میں ہمیشہ اپنی شکتی کے ساتھ بکشی اور شری  
 کہلاتی ہے۔ رہت ہے۔ توتریہ اور دور سے کی گئی اس کی تشریح میں ہم  
 سدا اچھی رہنے والی ان تین دیویوں کے نام سنتے ہیں لکشمی۔ بھو۔ نیلا۔ سچور  
 و گنیدر سنگھتا اور ستیا ایشند کی بنا پر بتلاتا ہے کہ دراصل یہ دیویاں بھگوان کی اچھا  
 (ادوات)۔ (کریا) اور براہ راست ظاہر ہونے والی طاقت (ساکنتا شکتی) ہی  
 ہیں ستیا ایشند میں جس کی طرف پھر درنے اشارہ کیا ہے۔ ستیا کو اس جہاں لکشمی کے طور پر  
 بیان کیا ہے جو اچھا (ادوات)۔ (علم) اور کریا (عمل) کی صورتوں میں دیکھی جاتی ہے۔  
 اس ایشند میں ستیا کو وہ طاقت خیال گیا ہے جو بھگوان سے مختلف اور اس کے ساتھ ایک  
 ہوتی ہوئی اپنے اندر کائنات کی تمام ذی شعور اور بے شعور مخلوقات کو جگہ دیتی ہے نیز  
 لکشمی بھومی اور نیلا کے روپ میں بطور برکت اور طاقت اور سورج چاند اور اگ کی شکل میں رہتی  
 ہے نیلا (میسری صورت) فہرسم کی نباتات اور زمانی تعینات کے لئے ذمہ دار ہے۔

۱۔ ستیا ایشند میں ایشا شکتی اور کریا شکتی کے متعلق خاص خاص قسم کی تعبیرات دی گئی ہیں ساتوت  
 سنگھتا (ص ۵۵) اور بارہ شکیتوں کا ذکر کرتی ہے۔ لکشمی۔ تیشٹی۔ ویوہ۔ ندا۔ کشنا۔ کانتا۔ سرہوٹی۔ رتی۔  
 مینری۔ رتی۔ تیشٹی۔ اور تیشی و نیز خاتمہ کی پھر در کی لکھی ہوئی تہمید ص ۵۵ کو دیکھو۔ ان شکیتوں کا  
 سلسلہ او تارہ کے مسئلے سے مرتب ہے۔



باب ۱۷

اس پر مہینہ کے چھٹے باب میں درمیانی مخلوقات کا بیان پایا جاتا ہے۔ یہ کہا گیا ہے کہ بھگوان کی شکتی بطور برترین خودی کے اس کے ساتھ مٹا ایک بھی ہے اور مختلف بھی۔ ایشور اپنی طاقت سے اور طاقت ایشور سے جدا نہیں کئے۔ یہ دونوں مل کر پیدائش عالم کی انتہائی علت ہیں۔ جو ظہورات دیو ہوں اور بھوہوں کی صورت میں منکشف ہوتے ہیں۔ پاک کہلاتے ہیں۔ کیونکہ ان پر دھیان لگانے سے یوگی اپنے مقصد کو حاصل کر لیتے ہیں دیوہ اور بھوہ سے اشتدہ سرشٹی (نا پاک دنیا) کی پیدائش ہوتی ہے شکتی (طاقت) دو طرح کی ہے (۱) عمل کی طاقت (۲) ہستی یا بود کا تئیں کرنے والی طاقت (بھوتی شکتی)۔ اس بھوتی شکتی کو بطور تصور محرک (منکملپ ہستی) خیال کیا جاسکتا ہے۔ اس کا اندرونی عمل خفی ہی خود کو ان خیالات اور تصورات کی شکل میں ظاہر کرتا ہے۔ جو واقعی طور پر حقیقت کے انداز بن جایا کہتے ہیں۔ غیر خاص مخلوقات تین طرح کی ہے پرش۔ گن۔ کال (زمان)۔ اس میں چاروں ذاتوں کے مردوں اور عورتوں کے جوڑوں کی ہستی یا وحدت خیال کیا جاتا ہے اور یہ چاروں جوڑے پر وین کے منہ۔ چھاتی۔ راتوں اور ٹانگوں سے پیدا ہوتے ہیں۔ نیز پر وین کی پیشانی۔ بھووں اور کانوں سے زمانے کی لطیف علتی حالت اور صفات کا ظہور ہوتا ہے۔ ان ہتھیلوں کی پیدائش ہونے پر ان کی بالیدگی اور نشوونما کا کام انیردھ کے حصے میں آیا۔ جس نے اپنے یوگ کے بل سے زمانے کے اصلی عنصر کو کال اور ہستی کے دوروں میں پیدا کیا۔ نیز اس نے گن کی اصلی شکتی سے سلسلہ دار ستو۔ ر جس اور تمس پیدا کیے۔ یعنی ابتدائی طاقت بطور گن (جسے متجانس ادب میں پر کرتی بھی کہا جاتا ہے) سے پہلے تو گن نمودار ہوا اور تنو گن سے ر جس ظہور میں آیا اور جس سے تمس کی پیدائش ہوئی۔ وہ پر وین سے پیدا شدہ ابتدائی اور بے نشوونما گن یا پر کرتی انیردھ کے جوش شوق سے معمور ہو کر خود کو پہلے ستو میں پھر جس میں اور اس کے بعد تمس میں ارتقا پذیر کرتا ہے۔ اس لیے اس مسئلے کو صرف محدود معنوں میں ہی سمجھ کر یادادہ کیا جاسکتا ہے کیونکہ انیردھ کے جوش شوق سے معمور ہوئے بغیر اس سے ستو۔ ر جس۔ تمس کی صفات ثلاثہ کا ظہور ممکن نہیں۔

۴۳

لیکن پر دھین نے اتنی رُوح کو صرف بے شعور طاقت کی نشوونما کے لیے ہی بلکہ اہمیت نہ کی تھی۔ بلکہ اُس پرش کی نشوونما کے لیے بھی جو اس طاقت کے اندر موجود رہ کر خود کو نیتی (تقدیر) اور کال (زمانہ) کی صورت میں ظاہر کرتا ہے۔ تقدیر اور زمانے کی بے شعور طاقت سے ستویستو سے جس اور جس سے تمس کا ظہور ہوتا ہے۔ دشوکیشنا سنگھٹا کے مطابق انیروہ نے برہما کو پیدا کیا۔ اور برہما نے چاروں ورلوں کے مردوں اور عورتوں کو جنم دیا۔ تمس سے بدھی۔ بدھی سے ابھکار۔ ابھکار سے پنچ تن ماترا اور گیارہ اندریہ (حواس) پیدا ہوتے ہیں۔ پنچ تن ماتراؤں سے کثیف عناصر خرمہ ظہور میں آتے ہیں اور پھر ان عناصر سے باقی تمام اشیا جو ان عناصر کی مختلف صورتیں ہیں وجود میں آتی ہیں۔

یہاں پرش کا لفظ خاص معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ سانجھیہ کے معمولی معنوں میں نہیں۔ یہاں پرش سے مراد شہد کے چھتے کی مانند روجوں کی بستی ہے۔ یہ ارواح بے آغاز و اسائوں (اصلی تاثرات) سے تعلق رکھتی ہیں۔ وہ سب کی سب پر ماتما کے مظاہر اور بذات خود قادر مطلق ہیں۔ مگر ان میں اودیا (جہالت) اور وہ کلش (عذاب) جو اس کی سرشت میں موجود ہیں۔ نفوذ کر رہے ہیں۔ اگرچہ ایشوادی شکنتی اس کے اپنے سنگھٹ (خیال و تفکر) کے مطابق کام کر رہی ہے۔ یہی آتمائیں اس طرح پر ناپاک اور محدود ہو کر جیو کہلاتی ہیں۔ یہ جیو ہی ہیں جو قید سے دھکی ہو کر نجات کے لیے کوشاں ہو کر آخر اسے حاصل کرتے ہیں۔ پرش ان ناپاک جیوؤں سے مرکب ہو کر جزوی طور پر ناپاک رہتا ہے اور اسے پاک بھی سمجھا جاتا ہے اور ناپاک بھی۔ اس پرش کے اندر تمام انسانی وجودوں کے بیج جو منہ کہلاتے ہیں۔ چھپے رہتے ہیں۔ ان منودوں کے اوپر اکلشوں اور واسائوں

۱۔ اس خصوص میں دشوکیشنا سنگھٹا اُن دیکھ لوگوں پر سختہ چڑی کرتی ہے جو خدا کو ہی وجود و ادما نہ مانتے کی بجائے سوگ میں جانے کے لیے رسوم قربانی اور کرم بن دین رکھتے ہوئے سنار میں ڈوب جاتے تھے۔

بالہ

عقاب اور تاثر است کا ذرا اثر نہیں ہوتا۔ یہ علم کل اور ایندویت سے اپنے سارے وجود میں معمور ہوتے ہیں۔ اس لیے ایشور کی مرضی کے مطابق ان کا ادیا سے تعلق ایک بیرونی شے ہے۔ ذات پات اور مرد اور عورت کے امتیاز کا بیج اسی اور بالاتر از حواس و قیاس ہے (پرش سوکت سے مقابلہ کر کے دیکھو) اور یہ امتیاز خود منوں کے اندر پایا جاتا ہے۔ جو چار جوڑوں میں منقسم تباہ گئے ہیں۔ اور پانچ کی روحانی تحریک کی پیروی کرتی ہے اور اسی کے باعث انفرادی ارواح جو اگرچہ بذات خود پاک ہیں۔ اصلی تاثرات (واساؤں) کی کئی کثات سے آلودہ ہو جاتی ہے۔ یہ ارواح و شنو بھگوان کے منشا کے مطابق باہمی تعلق اجتماع کے مرحلے پر رہتی ہیں۔ اور اس مرحلے کا نام ہی پریش (پرش پد) ہے۔ ایندی ذات کے مظاہر ہونے کی وجہ سے یہ ارواح غیر مخلوق۔ ابداً موجود اور حقایق ہیں جو ایشور کی اپنی ہی ہستی کے اجزائیں ہیں۔

ایشوری سنکپ (ایندی تفکر) کی تحریک کی بدولت ایندوہ سے ایک شکتی (طاقت) پیدا ہوتی ہے۔ ایشور کی اچھا سے متحرک ہونے پر مذکورہ بالا منو اس شکتی میں نزول پاکر دہاں جنین کی مانند نشوونما پایا کرتے ہیں ٹوٹوئی شکتی دو طرح کی ہے ایک حرکت پذیر عمل (کریا کھیا) اور دوسری ہستی کو متعین کرنے والی (بھوئی)۔ یہ دوسری شکتی اول الذکر شکتی کا نتیجہ ہے۔ یہ حرکت پذیر ایشور سے جو اس کا مالک ہے۔ مختلف ہے۔ اسے لگشی۔ سنکپ (خواہش) اور سوانتریہ مول اچھا تما (آزاد ارادت) کے مختلف نام دیے جاتے ہیں۔ یہ ارواوت عقلی تصور کے طور پر کام کرتی ہوئی مزید ایندی مظاہر اویکت۔ کال اور پریش پیدا کرتی ہے۔ ایشور ہر پیدایش عالم کے موقع پر اویکت کو ارتقائی میلانات کال (زمانہ) کو اس کی تحریک عالمہ (کلن) اور پریش ہر ایک نوع کے تجربات کے ساتھ مرتبط کر دیتا ہے اور فنا کے کلی کے موقع پر ساری طاقتیں واپس کھینچ جاتی ہیں۔

۴۵

ایشوری خدشتی کے اندر منو کی حالت جنین میں گن اور کال کے حقایق موجود رہتے ہیں۔ پرہم شکتی یا خدشتی ایندی کے عمل سے تو ت زمانی

(کال شکتی) کا ظہور ہوتا ہے۔ یہی لطیف شدنی ہے جو ہمہ گیر عنصر آسم کی نمایندگی کرتی ہے۔ یہ زمانہ (کال) اور گن شکتی کے رحم میں رہتے ہیں۔ شکتی کے متعلق یہ تصور سانچہ ہے۔ پانچوں کی پرکرتی سے اس امر میں مختلف ہے۔ کہ اس میں گن اصلی عناصر مانے گئے ہیں۔ اور کال (زمانہ) کو گنوں کے عمل کے اندر ہی کسی طرح پر شامل کیا گیا ہے۔ اور چونکہ پتی (تقدیر) کال شکتی سے پیدا ہوتی ہے۔ منو اسی زمرے میں نزول پاتے ہیں۔ اس کے بعد میتی سے ایشور کی ایجاد (ارادات) کے مطابق زمانہ (کال) ہونے پر منو اس زمرے میں نازل ہوتے ہیں۔ یہ بات پہلے بیان ہو چکی ہے۔ کہ کال اور گن ایشور کی ابتدائی شکتی کے اندر ہم بود عناصر ہیں۔ اب یہ بالوقتہ گن ہی زمانے کی راہ سے بالترتیب اپنا ظہور دکھلاتا ہے اور چونکہ ستو گن پہلے ظاہر ہوتا ہے۔ منو پہلے اسی زمرے میں نزول پاتے ہیں اور اس کے بعد جب ستو سے جس اور جس سے تمس نمودار ہوتے ہیں۔ تب منو بھی جس اور تمس میں نزول پاتے ہیں۔ ستو سے جس اور جس سے تمس کا ظہور ایشور کے ارادی عمل کا نتیجہ ہے اور اگرچہ وشنو کی حرکت پذیر ارادت بعد میں نمودار ہونے والے تمام مظاہر کے عمل کے اندر اور اس سے بالاتر موجود رہتی ہے۔ لیکن اس پر بھی وشنو کو ستو۔ برہما کو جس اور رد کو تمس کا صدر حکمران رب مانا گیا ہے۔ تمس کو بھاری (گرو)۔ نیس دار (دیشتم بھن)۔ فریب وہ (موہن) اور ساکن (اپروری مت) بتلایا گیا ہے۔ جس پر یہ حرکت پذیر اور غمناک رہتا ہے اور ستو سے مراد روشن۔ شفا۔ پاک از کثافات و نقایص اور خوشگوار ہے۔ ایشور کے ارادے کے مطابق صفات ثلاثہ کی نشوونما کے ساتھ ساتھ ان صفات کا ایک حصہ ایک طرح کی امتیازی یحسانیت حاصل کر لیتا ہے۔

۱۔ نائے عالم کے عمل کو بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ ایک سرطبر کائنات صرف کال (زمانہ) میں ہی بود رکھتی ہے۔ زمانے میں نمودار ہونے والی طاقت (کال گت شکتی) کا نام کال ہے اور یہی شکتی تمام چیزوں کی محرک اور منتقل ہے۔ اہرہ جینیہ ۹۔ ۴۸۔ زمانے کو تمام چیزوں کو لور یا اور اہل کے کناروں کی مانند لور نے چھڑنے والا بتلایا گیا ہے۔

بالکل

یہی جزو صفات ثلاثہ کی وحدت (ترے گنہ)۔ ان کا موازنہ (گن سامیہ) حالت (اودیہ)۔ فطرت (سوجھاو علت (یونی)۔ غیر متغیر (اکشر)۔ بے علت (ایونی) اور علت بطور گن کے (گن یونی) ملے۔

موازنے کی حالت میں گنوں کی مساوی نسبت سے یہ شرکت جوید اصل تمس کی فطرت ہے۔ نول (جڑ) کہلاتی ہے۔ اسے ہی ساکھیہ والے پر کرنی کا نام دیتے ہیں اور بتدریج اس مرحلے پر نزول پانے والے سنو ششی (ڈھبھہ ہنا) پرش۔ علت (یونی) اور کوٹھ (غیر متغیر) کہلاتے ہیں۔ زمانہ جو دنیا کو منقلب کرنے والا عمل ہے نتائج کے ظہور کے لیے پرش اور پر کرنی۔ میں وصل فصل پیدا کرتا رہتا ہے۔ ایشور کی قوت فکر (سنگلیٹ شکتی) زمانہ۔ پر کرنی اور منود کے تین حصول والے اتحاد کے ذریعے مٹی کے ڈھیلے کی مانند علت مادی کا کام دیتی ہوئی ہمت سے لے کر مٹی پانی تک تمام اقسام موجودات پیدا کرتی ہے۔ پانی اور مٹی کی مانند پر کرنی علت مادی یا ارتقائی ہے۔ اور پرش نہ بدلنے والی حقیقت ہے۔ جو صرف اپنے قرب سے ہی اس عمل تحلیل میں معاون ہوتا ہے۔ زمانے کا جوید کیا ہے پرش اور پر کرنی دونوں کے اندر حرکت لانے والا عمل ہے۔ پر کرنی۔ پرش اور کال کی تثلیث آئندہ نمودار ہونے والے مظاہر کی نشوونما کی بنیاد ہے۔ اس تثلیث میں پر کرنی وہ علت ارتقائی ہے جو قلب اہمیت میں سے گزرتی ہے اور پرش اگر جذبات خود ساکن ہے تو بھی اس کا قرب محض ہی قلب اہمیت کا موقع پیش کرتا ہے اور زمانہ وہ اندرونی قوت محرکہ ہے۔

۴۷

ملے۔ یہ جگہ کچھ مبہم رہے گی کیونکہ سمجھنا مشکل ہے۔ کہ کس طرح گن جزوی طور پر یکسانیت حاصل کر لیتے ہیں۔ غالباً اس کے یہ معنی ہیں کہ جب گن عمل تخلیق کے لیے آگے بڑھتے ہیں۔ تب گنوں کے بعض اجزاء اپنے امتیازی خواہوں کا اظہار کرنا چھوڑ کر خود کو ایک دوسرے کی مانند دکھانے لگتے ہیں۔ اس مرحلے پر صرف ان ارتقائی صفات کے امتیازی خواہ منٹ جانے پر وہ سب کے سب تس کے ساتھ ایک سے مل جاتے ہیں اور اس نسبت سے ستوتس کی شاہت اختیار کرتا ہے اسی ہی مقدار سے تس بھی جس کے شاہت ہو جاتا ہے۔

جو بطور اندرونی علت ترکیبی کے کام کرتا ہے۔ لیکن یہ اسباب بذات خود تخلیث  
 کو نشوونما دینے کے لیے کافی نہیں ہیں۔ یہ تخلیث ایشور کی روحانی فعالیت کے  
 سبب ہی ارتقائی رخ پر نشوونما پاتی ہے۔ پرسش کو اوشٹان کارن اور زمانے  
 کو مہول عمل داخلی اور ایشور کے روحانی عمل کو وہ اندرونی اور برتر عامل مانا گیا ہے۔  
 جس میں علتی تخلیث اپنا اساسی اصول محرک حاصل کرتی ہے۔ اس نشوونما کے  
 درجہ اولین پر مہمت نمودار ہوتا ہے جیسے ودیا۔ گوہ۔ یونی۔ براہمی۔ ودھو۔ دروتی  
 متی۔ مدھو۔ اکھیا تی۔ ایشور۔ پر گیا کے مختلف ناموں سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ تمس۔  
 ستو اور جس کے غلبے کے مطابق اور نیز ان اوقات کے موافق جن میں تمس۔  
 ستو اور جس کے مظاہر مخصوصہ نمودار ہوتے ہیں۔ مہت توکلن بھی اور پران کہلاتا ہے۔  
 لمحات و مخططات وغیرہ کی صورت میں زمانہ کثیف (کال) اور فکر کا عمل عالمائے  
 (بدھی) اور عمل ارادت (پران) کو بھی مہت کے امتیازات سے گانہ کہہ سکتے ہیں  
 اور یہاں اس امر کا بھی خاموش اشارہ پایا جاتا ہے۔ کہ زمانے کی راہ سے خیال  
 اور ارادت کے اعمال گویا ایک منصوبہ رکھتے ہیں۔ زمانی عنصر ہی خیال اور ارادت  
 کو باہم ملاتا ہے۔ کیونکہ زمانے کو کلن کارن یعنی علت ترکیبی مانا گیا ہے۔ مہت  
 کا ستو پہلونیکی (دھم) علم (گیان) اور عدم رشت (سیراگیہ) اور ممتام  
 قوائے نفسی (ایشوریہ) کی صورتوں میں نمودار ہوتا ہے۔ اور ان کے متبادلات  
 مہت کی اس حالت میں پائے جاتے ہیں جو تمس کے ظہور سے تعلق رکھتی ہے۔  
 مہت کے عمل ارتقائی کے ساتھ ساتھ اس میں منوجنم لینے لگتے ہیں۔ مہت  
 سے اور مہت میں وہ حواس نمودار ہوتے ہیں۔ جن کے ذریعے اشیا کو موجود یا غیر موجود  
 جانا جاتا ہے۔ اس کے بعد مہت سے اور مہت میں ایشور کی روحانی تحرک  
 سے ابتکار کا ظہور ہوتا ہے۔ اس ابتکار کو ابھان۔ پر جاپتی اور بودھا کے نام بھی  
 دیے جاتے ہیں۔ ستور جس اور تمس کے غلبے کے مطابق ابتکار بھی تین طرح کا ہے۔  
 ویکارک۔ سنجس اور بھوتا دی۔ ابتکار خود کو ارادے غصے۔ لالچ۔ من اور خواہش  
 (قرشا) کے روپوں میں ظاہر کرتا ہے۔ ابتکار کی پیدائش پرمنوس میں جنم لیتے ہیں۔  
 اور ابتکار سے منوں کی وہ سوچنے والی حس چیتنا تمک (اندریہ) پیدا ہوتی ہے

باب ۱۲

جسے من کہتے ہیں۔ اس مرحلے پر ہی منو پہلے پہل سوچنے کے قابل ہوتے ہیں۔ اینکار کے من پہلو سے وہ شدت مائرا ظہور میں آتی ہے۔ جس سے آکاش نمودار ہو جاتا ہے۔ آکاش کا تعلق شبہ (آواز) سے ہے اور یہ تمام اشیا کو سمانی دیتا ہے۔ آکاش سے مراد وہ مکان ہے جس کا تعلق شبہ (آواز) کے ساتھ مانا جاتا ہے۔ آکاش کی نموداری پر منو اس میں نزول پاتے ہیں و کارک اینکار سے شنوائی اور گفتار کے آلات پیدا ہوتے ہیں۔ اور اس مرحلے پر منو بھی ان حواس کے تعلق میں آجاتے ہیں اور اس کے بعد ایشور کی روحانی خواہش کے مطابق بھوتادی اینکار سے من کی قوت پیدا ہو کر ہوا (وايو) کو وجود میں لاتی ہے۔ ایشور کی روحانی اچھا ہونے پر ویکارک اینکار سے من کی حس علمی (گیان اندریہ) اور ہاتھ کا عضو فعلی (کرم اندریہ) ظہور میں آتے ہیں۔ اس درجے پر منو بھی ان دو آلات علمیہ و فعلیہ کے تعلق میں آتے ہیں۔ پھر بھوتادی اینکار سے روپ تن مائرا پیدا ہو کر کیش و ریشنی و حرارت پیدا کرتی ہے۔ اس کے بعد ویکارک اینکار سے دیکھنے والی آنکھ اور چلنے والے پاؤں کی پیدائش ہونے پر منو ان سے ربط پاتے ہیں۔ پھر بھوتادی اینکار سے ہنس مائرا نمودار ہو کر لپنے اندر سے پانی پیدا کرتی ہے اس سے آگے چل کر ویکارک اینکار سے حس ذائقہ اور عضو تناسل نمودار ہونے پر منو ان کے تعلق میں آتے ہیں بھوتادی سے گندھ تن مائرا اور پر تھوی (خاک) کی پیدائش ہونے پر ویکارک اینکار سے شامہ اور مقعد (گدا) کا ظہور ہوتا ہے اور ایشور کی روحانی اور تخلیقی خواہش کے مطابق اس مرحلے پر منو بھی اس زمرے میں داخل ہو جاتے ہیں۔

۲۹

یہاں جو عمل نشوونما بیان ہوا ہے۔ وہ بتلاتا ہے۔ کہ مادے کے ہر زمرے کے ساتھ ایک حس علمی اور ایک عضو فعلی ظہور میں آیا کرتے ہیں اور جملہ اقسام مادہ کی آخری نشوونما ہو چکنے پر دس حواس علمیہ و فعلیہ جوڑوں میں پیدا ہو جاتے ہیں اور جب فنائے عالم کا وقت آتا ہے۔ تب مادے کی ہر قسم کی فنا کے ساتھ ساتھ متعلقہ جوڑا بھی نابود ہو جاتا ہے۔ اس کے یہ معنی معلوم ہوتے ہیں کہ ہر ایک مرحلے پر اقسام مادہ اور حواس علمیہ و فعلیہ کے درمیان تعاون پایا جاتا ہے۔ آتائیں جب

ارتقا کی ترقی پذیر ترتیب کے مطابق نشوونما پاتی ہیں۔ تودہ مادہ کی اقسام مختلف ہیں۔ بعض پانی ہے اور اسی احوال غالب کے یہ معنی ہیں کہ آتما میں شروع سے ہی آکاس مادہ کی نشوونما کے ساتھ تعلق رکھنے کے سبب سے آسانی کے ساتھ خود کو حواس اور ان کے معروضات کے ساتھ مرتبط کر سکتی ہیں۔ جب تمام اقسام مادہ اور حواس عشرہ نشوونما پا چکے ہیں تو منس۔ اہمکار اور بدھتی سے قوت شعل۔ قوت ارادہ اور پانچ قوائے حیات (پران) کی پیدائش ہوتی ہے اور پھر ان کی نشوونما سے وہ تمام عناصر نمودار ہوتے ہیں۔ جن کا تعاون مقرون شخصیت کی بناوٹ کے لیے ضروری ہے۔ اور فناے عالم کے وقت ارتقائی نشوونما کے عمل کے بالکل برعکس عمل وقوع میں آیا کرتا ہے۔

مذکورہ بالا انو اپنی عورتوں میں کئی بچے پیدا کرتے ہیں۔ جو مانو کہلاتے ہیں اور ان مانوؤں سے جو مزید اولاد ہوتی ہے۔ وہ چار ورنوں والے نئے مانو کہلاتے ہیں ان میں سے جو سو سال تک سچے امتیازی علم کے ساتھ کرم کرتے ہیں۔ انہیں ہری کی برترین شخصیت میں دخل نصیب ہوتا ہے اور جو صلے کی غرض سے کام کرتے ہیں وہ اپنے اپنے اعمال کے مطابق بار بار جنم لیا کرتے ہیں۔ جیسا کہ پیشتر مذکور ہو چکا ہے۔ منوؤں کو اصلی کوئٹھ پرشس کی انفرادی صورتیں خیال کیا جاسکتا ہے۔ تمام جیو وشنو کے اپنے خود بخود نشوونما پانے والے وجود کے اجزاء کے سوا کچھ نہیں ہیں (بھوتی انش)۔ پرکرتی جسے اودیا بھی کہا جاتا ہے۔ عمل پیدائش کے وقت خود کو مینہ کے مانند برسا کر اناج پیدا کرتی ہے۔ فناے عالم کے وقت شکھانے والی طاقت ہو جاتی ہے وہی پرکرتی اب برستے ہوئے بادلوں کے روپ میں نمودار ہو کر اناج پیدا کرتی ہے۔ پرکرتی سے پیدا شدہ خوراک کو کھا کر جب افراد انسانی علم کامل کی

۵۔ جب بھوتا دی اہمکار تجس اہمکار کے ساتھ مل کر کام کرتا ہے۔ تب اس سے بچے بددیگرے شد پرش روپ۔ رس۔ گندہ کی پانچ تن ماترائیں پیدا ہوتی ہیں اور پھر ان میں سے ہر ایک سے آکاش۔ دیو۔ تجس۔ اپ (بانی)۔ اور پھوی۔ پانچ عناصر عرصہ ظہور میں آتے ہیں اور پھر تجس اور دیو کا ریک اہمکار سے پانچ حواس علیہ اور پانچ حواس غلیہ پیدا ہوتے ہیں۔



ابتدائی حالت سے گر پڑتے ہیں۔ ایسی حالت میں اصلی منوان لوگوں کو رانہائی کے لیے جو اپنی اصلی حالت ہمہ دانی کو کھو چکے ہیں۔ شاستروں کو رچتے ہیں۔ تب سے اپنے برترین مقصد حاصل کرنے کا صرف یہی ایک راستہ کھلا ہوتا ہے۔ کہ لوگ شاستروں کی رانہائی کے پیرو ہوں۔ اس طرح ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ وشنو کی شکستی بطور گیان (شور)۔ آند (سرور) اور کرم (عمل) دو حصوں میں بھٹ کر خود ہی بھاوک (عالم) اور بھاویہ (معلوم) ہو جاتی ہے۔ اول الفکر جزو بھگوان کا عمل تفکر ہے اور موخر الذکر جزو اسی عمل تفکر کا معرض بن کر ظہور میں آتا ہے۔ اس سے آگے پاک اور ناپاک مخلوق کی پیدائش ہوتی ہے چاروں متوں کو شتھ پاک اور ناپاک مخلوق کے درمیان مقام رکھتا ہے۔ بھگوان کی سدرشن شکستی کے دائرے سے باہر کوئی شے بھی نہیں ہے۔

ایشور کے ساتھ جیوؤں کے تعلق کے مرکزی سوال کے بارے میں بیچ راتر اور اہر بدھینہ کی یہ رائے معلوم ہوتی ہے کہ فنائے عالم کے وقت جیو ایشور کی طرف واپس لوٹ کر اس کے اندر بالبقوۃ حالت میں رہتے ہیں اور نئی پیدائش کے وقت پھر اس سے جدا ہو جاتے ہیں۔ لیکن نجات کی حالت میں وہ ایشور میں اس طرح سما جاتے ہیں کہ پھر کبھی اس سے باہر نہیں آتے لیکن اگرچہ جیو ایشور میں داخل ہو جاتے ہیں۔ مگر اس کے ساتھ ایک نہیں ہو جاتے۔ بلکہ اس سے جدا گانہ ہستی رکھتے ہیں یا وشنو کے مسکن میکنٹھ میں جو اکثر اوقات اس کے ساتھ ایک سمجھا جاتا ہے۔ دخل پاتے ہیں۔ غالباً یہ وہی حالت ہے جسے اکثر مقامات پر سالوکیہ مکتی کا نام دیا گیا ہے۔ اہر بدھینہ کے چودھویں باب میں مکتی کے معنی حصولی الوہیت بتلائے گئے ہیں (بھگوت مئی مکتی) اس

۵۱

۱۔ اس کے ساتھ ہویوں کے اس مسئلے کے ساتھ مقابلہ کرو۔ جو بہشت سے انسان کے گرنے کے متعلق ہے جیسا کہ پچود نے بیچ راتر کی تمہید کے صفحہ ۷ پر اشارہ دیا ہے۔

۲۔ اس کے ساتھ گوشیہ کی تعلیمات کا مقابلہ کرو جو جیو کو ایشور کی وہ شتھ شکتی بتلاتی ہیں۔ جو انترنگا اور بھرننگا شکتی کے درمیان ہے۔

۳۔ ایضاً چودھواں باب ۲-۴ اور ۴-۵۔

کتنی کے حصول کا وسیلہ وہ نیک کام ہیں۔ جو خود غرضانہ مقاصد کے لیے نہ کیے جائیں۔ جیہوں کے متعلق بتلایا گیا ہے۔ کہ ازلی۔ غیر محدود۔ شعور خالص سرور اور زیادہ تر ایشوری فطرت سے ملتے جلتے ہیں۔ مگر باوجود ان صفات کے ایشور کی روحانی طاقت کو ہی ان کی ہستی کا چشمہ بتلایا گیا ہے (بھگود۔ بھاوہ سدا) یہ تصور اور بھی وضاحت حاصل کرتا ہے جبکہ یہ کہا جاتا ہے کہ بھگوان کی بھاویہ اور بھاوک ٹیکیتوں کے پہلو بہ پہلو ایک اور فکری بھی ہے۔ ۵۱ جسے ہم شکنتی کہتے ہیں۔ جس کے متعلق ہم گیتا میں بطور کھٹیر گیتہ شکنتی اور گوڑیہ مت میں متشکنتی کے ناموں سے سنتے ہیں۔ بھگوان کی پیدا کرنے۔ قائم رکھنے اور فنا کرنے کی قوائے ثلاثہ کے علاوہ وہ اور بھی چوتھی اور پانچویں طاقتیں رحمت (افوگرہ) اور ناصکی (نگرہ) کی رکھتا ہے۔ بھگوان بذات خود کال ہے کوئی غیر حاصل شدہ مقصد نہیں رکھتا۔ اس کی آزادی بے داغ ہے لیکن بطبعہ بادشاہ اپنا کھیل کھیلنے وقت جس طرح چاہتا ہے کرتا ہے۔ (اکریشا) بازی۔ کے اس خیال کو گوڑیہ مت میں لیلیا کہ کر دہرایا گیا ہے۔ یہ اس کے سارے کھیل اس کے سوا کچھ اور نہیں کہ یہ بھگوان کے اس فکری فعلیت کے ظواہر ہیں جسے سدرشن کہا گیا ہے۔ وہ اپنی ناراضگی کی لیلیا کرتا ہوا جو کی قدرتی حالت کا سوانگ بھر کر اپنی غیر محدودیت کی بجائے ایک جزو لای تجزی بن جاتا ہے۔ فادہ مطلق ہونے کی بجائے عاجز اور علیم کل ہونے کی بجائے ایک بڑا جاہل بن کر بہت غصہ اور علم رکھتا ہے۔ یہی تین کشافات اور نمونے تین قیود ہیں۔ اس چھپانے والے عمل کی بدولت جیو جہات۔ خودی۔ انفت و نفرت وغیرہ کے کلیش (غذا ب) ہوتا ہے۔ جہات اور جذبات سے دکھی ہو کر اور مرغوب کو اختیار اور نامرغوب کو ترک کرنے کے میلان سے اسکا یا ہوا وہ ایسے کام کیا کرتا ہے۔ جو مفید اور مضر نتائج پیدا کرتے ہیں۔ اسی طرح وہ بار بار جنم لیتا رہا مختلف قسم کی واساؤں (اصلی تاثرات) سے تباہا جاتا ہے۔ اس قید اور اس کے ضرورۃً نذرانیہ طاقت ہی پیدائش۔ قیام اور فنا کی طاقتوں کو ابھار کر جیہوں کے کرموں کی منزل و جزا کے لیے بندوبست کرتی ہے اور چونکہ یہ قید بھگوان کے اس مزاجانہ عمل

(لیلا) کا نتیجہ ہے۔ جو زمانے سے پہلے سنی رکھتا ہے اور بے آغاز ہے۔ اس لیے یہ قید بھی بے آغاز ہے اور قید کے متعلق مذکورہ بالا بیان کہ یہ ایک خاص وقت پر اصلی نظرت سے گر جانے کے سبب سے وقوع میں آتی ہے۔ مرنے کی حالت کی غرض سے ہے۔ بھگوان اپنی قوت رحمت (انورہ) سے جوگی دھمی اور منوم حالت پر رحم کھا کر اسی کے لیے کرموں کا سلسلہ بند کر دیتا ہے۔ بھگوان کی رحمت سے نیک و بد اعمال اور ان کے مفید و مضر نتائج کے ترک جلنے پر جو کئی کا خواہش مند اور جذبہ بیزاری سے متحرک ہو کر دویک (امیازی علم) حاصل کرنے میں مصروف ہوتا ہے۔ تب وہ شاستروں اور گوروں کی طرف رجوع کر کے سانکھیہ اور لوگ کے بتلائے ہوئے راستے پر گامزن ہوتا ہے اور بالآخر غنہ کے انتہائی ممکن میں داخل ہونے کی غرض سے دیانت کا گیان حاصل کرتا ہے۔ لکشی بھگوان کی ابدی اور انتہائی طاقت خیال کی جاتی ہے۔ اسے گوری۔ سرسوتی۔ اور دھینو کے نام بھی دیے جاتے ہیں۔ یہی برترین طاقت ہی تو خود کو سنگرشن۔ پردین اور انیردھ کے روپوں میں ظاہر کرتی ہے۔ یہ جدا گانہ طاقتیں اپنا ظہور دکھلانے پر ہی دیکھی جاسکتی ہیں۔ لیکن اپنے عدم ظہور کی حالت میں بھی بھگوان کے اندر اس کی عظیم اور برتر طاقت لکشی کے طور پر موجود رہتی ہے۔ یہی لکشی ہی تو برہما۔ وشنو اور شیو کہلاتی ہے۔ دیکتی۔ اوپکتی۔ پزیش۔ کال یا سانکھیہ اور یوگ یہ سب کے سب لکشی میں نائیدگی پاتے ہیں۔ لکشی وہ برترین طاقت ہے جس میں اور تمام طاقتیں تحصیل پاتی ہیں۔ دوسری طاقتوں سے تمیز کرنے کی غرض سے اسے کئی بار پانچویں طاقت کہا جاتا ہے نجات یافتہ روح اسی لکشی میں داخل ہوا کرتی ہے۔ جسے بھگوان کا برترین مقام (پرمدھام) یا اعلیٰ ترین برہم (پرمد) کہا جاتا ہے اس شکتی کے متعلق خیال کیا جاتا ہے کہ یہ سرور کا اندرونی احساس رکھتی ہے مگر اس کی فطرت ہی سرور ہے۔ اسے ہی وشنو کا بھادروپ اور جمل (نہراشتاں) کہا جاتا ہے۔ یہی شکتی ہی پیدا ایش۔ قیام۔ فنا۔ رحمت اور ناخوشی کے منکھہ بالا افعال غمہ کرنی ہے۔ اس شکتی کے ساتھ اکل کر ہی برہمہ برترین وشنو ہو کر

اس نچلے وشنو پر امتیاز حاصل کرتا ہے۔ جو صرف پرورش کا ہی کام کرتا ہے۔ یہ شکتی اگرچہ باہر سے دکھائی نہیں دیتی۔ لیکن یہ اندرونی طور پر سدا جنبش کی حالت میں رہتی ہے۔ یہ اندرونی جنبش و حرکت اس قدر لطیف ہے۔ کہ وہ سمندر کی مانند سکون کا لٹاں کر رہی ہے۔ چنانچہ شکتی کو وشنو کی مایا بھی کہتے ہیں۔ اسی طاقت کا ایک حصہ بھاویہ اور بھاوک شکتی صمدت اختیار کرتا ہے۔ آخر اندک شکتی سدشن کہلاتی ہے۔ بھاویہ شکتی خود کو دنیا کی تشکل میں ظاہر کرتی ہے اور اس کے معروضی معنی دنیا کے ہی ہیں۔

وہ عمل تفکر جس کے ذریعے تصور خود کو معیاری دنیا میں بطور خیال اور اس کے معنی اور خارجی دنیا بطور معروض کے ظاہر کرتا ہے۔ سدشن شکتی کا پنچوڑ ہے۔ جب معروض کی تمام بیرونی حرکت کو ایک لفظ میں ہی خیالاً جان لیا جاتا ہے۔ تب اس کے اندر سدشن شکتی یا ایشور کے برترین عمل تفکر کا ظہور دیکھا جاتا ہے۔ خارجی دنیا کی کل تحلیل سدشن شکتی کے ایک انداز کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اس طرح نہ صرف فطرت کے عالم خارجی کی حرکات اور حرکات گفتار بلکہ وہ موضوعی و معروضی تحریک جس کے ذریعے یہ دنیا تفکر و گفتار میں مرکب ہو رہی ہے۔ سدشن شکتی کے ہی مظاہر ہیں۔ صفات یا اعمال یا ان دونوں کے تمام بیانات و ظواہر ایشور کی سدشن شکتی کے ہی مظاہر ہیں۔ ہمارے الفاظ ہستی اسے صرف ان دو پہلوؤں کو ہی ظاہر کر سکتے ہیں۔ اس لیے وہ صرف سدشن کی طرف جو ایشور کی صفت ہے اشارہ دیتے ہیں۔ مگر وہ ایشور کی ذات کو بیان نہیں کر سکتے۔ اس لیے الفاظ ایشور کی ذات کا علم نہیں دے سکتے۔ یہ ممکن ہے۔ کہ لفظ بطور ایک مہتری علامت کے اپنے اندر کل موجودات رکھتا ہو اپنے اندر تمام طاقتوں کی نمائندگی کرتا ہو۔ لیکن ہر حالت میں خواہ یہ اپنے اندر تمام کائنات کو نگل کر اسے اپنے اندر جذب کرنے اور ایشور کے ساتھ ایک جگانے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ مگر ایشور کے ساتھ یہ وحدت ایشور کی سدشن شکتی کے ذریعے ہی ممکن الحصول ہے اور

بابل

لفظ و فکر کے ذریعے ایشور کی ذات میں داخل یا اس کا کشف صرف اس سدشن عکشی کے ذریعے ہی ہو سکتا ہے جو لکشی کا ایک جزو ہے۔ وصال ایزدی کے معنی صرف وصال سدشن یا لکشی میں داخل ہونے کے ہی ہیں۔

پرستش (نمہ) کے معنی یہ ہیں کہ جب انسان دانشمندانہ تنویر حاصل کر لیتا ہے۔ تو وہ خود بخود ہی بھگوان کو اپنا مالک سمجھنے لگتا ہے۔ کسی کی عظمت اس سے پہلے زمانے کی زندگی اور صفات پر انحصار رکھتی ہے۔ صرف پرما تہا ہی اعلیٰ اور برتر ہے اور سب کچھ ادنیٰ ہے۔ ادنیٰ کا اعلیٰ کے ساتھ یہی تعلق ہے کہ ادنیٰ اعلیٰ کے لیے جیتا اور اس پر انحصار رکھتا ہے۔ اس تعلق کا نام شیش شیتا ہے۔ دونوں کا یہی تعلق ہے کہ پہلا پرستار ہو اور دوسرا پوجا جائے (نانستری نانتویہ بھاؤ)۔ یہی پرستش وہی ہے۔ جو اس تعلق کی وجہ سے خود بخود ہوتی ہوئی اپنے اندر کوئی محرک نہ رکھتی ہو۔

۵۴

بس ایک یہی خیال ہو۔ کہ ایشور مجھ سے بہت ہی برتر ہے اور میں اس کے مقابلے میں ایک بالکل ہی ادنیٰ سی ہستی ہوں۔ یہ عمل پرستش نہ صرف اسے ایشور کی طرف لے جاتا ہے بلکہ ایشور کو بھی اس کی طرف لاتا ہے۔ دیگر کسی قسم کے محرک کی موجودگی پرستش کے اثر کو زائل کر دیتی ہے یہ پرستش پر اپنی کا پہلا جزو ہے۔ پرہی کے معنی بھگوان سے اپنے لیے حفاظت طلب کرنا ہیں۔ بے انتہا اصلی ارتسامات (واسناؤں) کی موجودگی۔ طاقت کی قلت و ناچیزی اور کشافٹ کے ساتھ کے تعلق کے سبب انسان کی قوت علم و حکمت محدود ہو جاتی ہے اور جب وہ اپنی اس کمزوری سے پوری آگاہی حاصل کر سکتا ہے۔ تب اس کے اندر کارہینہ (عجز و انکساری) کا ظہور ہوتا ہے۔ اپنی خود مختاری کا احساس اس صفت انحصار کے حق میں ایک بڑی رکاوٹ ہے۔ یہ ایمان عظیم کہ ایشور کی ذات برتر ہمیشہ ہی رحیم ہے۔ بنادشواں کہلاتا ہے اور یہ خیال کہ ایشور غیر جانب دار ہے اور اپنے عطیات ہمارے اعمال کے مطابق دیتا ہے۔ اس صفت کی نشوونما میں حامل ہوتا ہے اور یہ عقیدہ کہ چونکہ وہ رحیم کل اور قادر مطلق ہے وہ ضرور ہی ہماری حفاظت

باب ۱۶

کرے گا۔ ایشور کی قوت حفاظتی میں ایمان بڑھاتا ہے اور یہ خیال کہ وہ بے صفات ہے اور ہماری کسی فریاد کی پروا نہیں رکھتا۔ اس صفت کی نشوونما کو روکتا ہے اور بھگوان کو اپنا برترین مالک اس طرح مان لینا کہ کسی طرح سے بھی اس کے احکام کی خلاف ورزی نہ ہونے پائے۔ فراتر از ایشور (پرانی کو لید۔ ویرا گبیہ) کی صفت کو جنم دیتا ہے۔ ایشور کی سیوا اس طریق پر کرنا جو شاستروں کے مطابق نہ ہو۔ اس صفت کے ظہور کو روکتا ہے اور ایشور کی مرضی کے مطابق کام کر لے کا مصمم ارادہ اس عقیدے کے ساتھ کہ دنیا کی تمام ذی حس و بے حس موجودات ذات ایزدی کے ہی اجزاء ہیں۔ اطاعت کی صفت پیدا کرتا ہے اور دنیا کی موجودات کے حق میں دشمنی کا میلان اس صفت کی نشوونما میں حایل ہوتا ہے۔ ایشور کی سچی پرستش (نمہ) میں تمام مذکورہ اصدد صفات کا موجود ہونا ضروری ہے۔ حقیقی پرستش کے ساتھ اس یقین کا ہونا ضروری ہے کہ تمام چیزوں کے متعلق قبضے کا خیال جو ہمارے بے آغاز جملی جذبات و خواہشات کا نتیجہ ہے۔ بالکل جھوٹا ہے اور نیز عابد کو محسوس کرنا چاہیے۔ کہ نہ تو وہ خود مختار ہے اور نہ کوئی شے اس کی ہے۔ اپنی پرستش مندر کرنے کا صحیح جذبہ پیدا کرنے کے لیے اسے یقین دلانا ہے

۵۵ "میرا جسم۔ میری دولت۔ میرے رشتہ دار میرے نہیں بلکہ بھگوان کے ہیں۔" عابد کو اس امر کا احساس ہونا چاہیے۔ کہ پرستش کا یہ طریق واحد ہی اعلیٰ ترین کشف کا موجب ہو سکتا ہے۔ کہ وہ اپنے آپ کو بھگوان کے آگے سونپ کر بھگوان کو اپنی طرف کھینچا کرے۔ اس لیے پرستش کے معنی یہی ہیں۔ کہ وہ اپنے آپ مثلاً کہ بھگوان کی نذر کر دے اور اپنے لیے کچھ بھی باقی نہ رکھے دنیا ایشور سے نمودار ہو کر اسی کے اندر لاینفک طریق پر موجود رہتی ہے۔ اس لیے وہ اس دنیا کی علت مادی بھی ہے اور علت فاعلی بھی مادی اور مابد کو ہر دم خدا کی عظمت کو اس کے تمام پیلوؤں سے محسوس کرتے رہنا چاہیے۔

پرہتیا بنیا س یا شرنانگتی کے ذکر کیے ایشور کی رحمت حاصل کرنے کی تعلیم کا مسئلہ تائیسویں باب میں بھی بیان ہوا ہے اور فی الواقع ان صفات

بال

کا تقاضا کرتا ہے جن کا ابھی ذکر ہوا ہے۔ یہاں شرنانگتی سے مراد مایا یزدی کے لیے اس یقین کے ساتھ دعا مانگنا ہے کہ عابد گناہ و تقصیر میں ڈوبا ہوا بالکل ہی بے بس ہے اور ایشور کی رحمت و محافظ کے سوا وہ کلیۃً گنہگار ہے جو شخص اس طریق پر پتی پر گامزن ہوتا ہے وہ کسی اور تدبیر کے بغیر ہی تمام ریاضات - قربانیوں - تیرتھ یا تراؤں - دانوں کا پھل پاتا ہوا بڑی آسانی کے ساتھ نجات حاصل کرتا ہے۔ مزید براں یہ بھی کہا گیا ہے کہ پر پتی کی راہ پر چلنے والے عابد کا صرف یہی کام ہے کہ وہ اپنی قطعی بے بسی کے احساس کے ساتھ ایشور پر کلی انحصار کی حالت میں استقلال کے ساتھ قائم رہے۔ اسے سوائے اس کے اور کچھ بھی کرنے کی ضرورت نہیں کہ وہ خود کو عابدانہ حالت میں رکھے۔ باقی سب کچھ ایشور خود ہی کرے گا۔ اس لیے پر پتی علم تدبیر (ایپائے گیان) ہے۔ تدبیر (ایپائے) نہیں۔ یہ ایک ایسی ذہنی حالت ہے۔ جس میں کچھ کرنا نہیں پایا جاتا۔ یہ گویا ایک کشتی کی مانند ہے کہ جس میں مسافر صرف بیٹھا رہتا ہے اور طالع اسے چلا یا کرتا ہے۔

۵۶

خاص پیدائش کے عمل کے متعلق یہ بتلایا گیا ہے کہ پر - لے (فلے عالم) کی حالت میں تمام معلولات حالت اخفا میں چلے جاتے ہیں اور کسی قسم کی بھی حرکت نہیں ہوا کرتی۔ اور پر ماتما کی مذکورہ بالا صفات سدہ یعنی گیان - شکتی - بل - ایشوریہ - ویرہ اور تجیس - ہوا کے ایک بھی جھونکے کے بغیر آسمان کی مانند سکون مطلق کی حالت میں رہتی ہیں۔ طاقتوں کے اس طرح بحالت سکون مجتمع ہونے کا نام ہی لکشمی ہے۔ جو گویا بصورتہ خلا موجود ہوتی ہے اور یہ خود بخود ہی نمودار ہونے کی خواہشمند ہو کر حرکت پذیر اعمال میں بدل جاتی ہے۔ ایشور کی اس طاقت کو اگرچہ ایشور سے تمیز کرنا چاہیے پھر بھی اس کو ایشور کی ذاتی فطرت کہا جاسکتا ہے۔ اور یہ حرکت پذیر صورتوں میں نمودار ہونے پر ہی بطور طاقت (شکتی) جانی جاسکتی ہے۔ اپنی بالقوۃ حالت میں یہ ایشور سے تمیز نہیں کی جاسکتی

ایشور کی ان صفات کو پر کرتی کی ان صفات کے ساتھ غلوٹ نہیں کرنا چاہیے۔  
جو بہت ہی ادنیٰ طبقے پر غیر خاص مخلوق کی پیدائش کے وقت ارتقا پذیر  
ہوا کرتی ہیں۔

ویو جوں کے متعلق بتلایا ہے کہ سنکشن اپنے اندر ساری کائنات  
کو اس تل (ذرا سے وارغ) کی صورت میں رکھتا ہے۔ جو بالوں کو جدا کرنے  
پر پیدا ہوتا ہے (تل کا لکا)۔ اس حالت میں کائنات سنکشن کے اندر بھی  
خفی صورت میں رہتی ہے۔ وہ کل موجودات کا سہارا ہے (ایشیہ جیون دھڑا)  
منو۔ کال (زمانہ) اور پر کرتی پر دین سے ظاہر ہوتے ہیں۔ یہ پروین کا  
ہی اثر ہے۔ کہ لوگ شاستروں کے مطابق کام کرتے ہیں۔ انیز دھ جے  
مہادش نو بھی کہتے ہیں۔ طاقت و قوت کا دیوتا (رب النوع) ہے ادمرن  
اسی کی کوششوں سے ہی دنیا کی پیدائش و قیام ممکن ہوتے ہیں۔ اسی کے  
دم سے ہی دنیا کی نشوونما ہوتی ہے۔ اسی کی بدولت ہی دنیا بے خوف و خطر  
رہتی ہے اور آخری نجات بھی ممکن ہوتی ہے۔ سنکشن کے بیان کے مطابق  
سنکشن انفرادی روح کی علامت ہے اور پروین من کی اور انیز دھ انکا  
(انانیت) کی علامات ہیں۔ مگر اس قسم کے خیال پنج راتر کے موجودہ ادب  
میں بہت کم پایا جاتا ہے۔ و شوکینا سنگھت میں جو توتریہ میں منقول ہے۔ یہ  
بتلایا گیا ہے کہ سنکشن ارواح کی نگرانی کرتا ہے۔ پروین کو منوئے یا ذہن

۱۔ تمام شاستر سنکشن کی تعریف بتلائے گئے ہیں اور فناء عالم کے وقت وہ ہی  
کے اندر محو ہو جایا کرتے ہیں۔ اہر بدھنیہ - ۵۵۔

۲۔ اہر بدھنیہ چھٹا باب ۹-۱۲۔

۳۔ ۵۵ ۱۸۔ پروین کو دیر بھی کہا گیا ہے۔

۴۔ ویو جوں کے ان اعمال کے متعلق کئی طرح کے متضاد خیالات پائے جاتے ہیں۔ دیکھو گمشدہ  
متر۔ چھٹا باب ۱۱-۱۲ اور شوکینا سنگھت میں جو توتریہ میں منقول ہوئی ہے۔

۵۔ دیانت سوتر - ۱۱-۲-۲۲۔ سنکشن کا



باب ۱۶

بتلایا ہے اور انیروہ کے متعلق تو کچھ کہا ہی نہیں۔ لکشی تنتر کے چھٹے باب ۹-۱۴ میں کہا گیا ہے۔ کہ سنگرشن گویا واسد یو کی روح۔ بدھی اور من کی مانند پیدا کرنے والا تخلیقی عمل ہے۔ وشو کیشنا سنگھٹا میں انیروہ کو مینتی وغیرہ کی مانند مشرورگ (خاص اور غیر خاص مخلوقات) کا خالق مانا گیا ہے اور سنگرشن کو وہستی خیال کیا گیا ہے۔ جو فطرت سے اصول حیات کو الگ کر کے پروین ہو گئی۔ لیکن ابھر بدھینہ میں پریش اور پر کرنی کا امتیاز سنگرشن کے مرحلے پر نہیں بلکہ پر زمین کے مرحلے پر شروع ہوتا بتلایا ہے اور انیروہ کو ستو اور اس کے تمام ظہورات اور مندوں کا نگران حال مانا ہے ابھر بدھینہ کی تعلیم کے مطابق لکشی ایشور کی طاقت ہے مگر اتر ناراین کے مطابق لکشی اور بھومی ودا ایشوری طاقتیں ہیں اور تنو ترہ کی رو سے لکشی۔ بھومی اور نیلا۔ یہ تین طاقتیں ہیں۔ وگیندر۔ سنگھٹا ۸۰-۱۱ میں ان تینوں کو دیوی کی اچھا (خوش) کر یا (عمل) اور ساکشات شکتی مانا ہے۔ سیتا آئندہ میں بھی ہم یہی تشریح پاتے ہیں اور اسے وہاں روایت دیکھا اس سے متلازم کیا گیا ہے۔ وگیندر میں سدرشن کی ان آٹھ شکیتوں کا ذکر پایا جاتا ہے۔ کرنی۔ شری۔ وجا۔ شر و صا۔ سمرتی۔ میدھا۔ دھرتی۔ کھٹا اور ساترت سنگھٹا کے نویں ادھیائے ۸۵ میں ہم وشنو کی شری و تسلسے نمودار ہونے والی ان بارہ شکیتوں کا ذکر پاتے ہیں۔ لکشی۔ شیشی۔ دیا۔ ندر۔ کشا۔ کانٹی۔ سر سوئی۔ دھرتی۔ متری رتی۔ پٹھ اور متی۔

پنج ماتر کا کچھ حصہ تو ویدک نظام پر مبنی ہے اور کچھ حصہ تانترک تعلیمات پر۔ اس لیے یہ شاستر مندروں کی سترتی تاثیر کا معتقد ہے۔ یہ بات پہلے بھی جا چکی ہے۔ کہ اس دنیا کا ظہور سدرشن شکتی سے ہوا ہے۔ اس لیے جلا اشیائے عالم کی تمام قدرتی۔ جسمانی اور دیگر قسم کی طاقتیں سدرشن کے ہی ظہور ہیں۔ نیز سدرشن کی طاقت خود کو تمام جائدار اور بے جان چیزوں اور تہ و نہات کی شکل میں نمودار کر رہی ہے۔ جو شے بھی کچھ پیدا کرنے کے قابل ہے۔ اسے سدرشن کا ظہور ہی سمجھنا چاہیے۔

فستروں کو بھی شعور خاص کی حیثیت میں دشمن کی ہمتی مانا گیا ہے۔ اس طاقت کا ظہور اولین گھنٹی کی طویل آواز کی مانند ہے۔ ناد کہلاتا ہے اور اسے صرف بڑے بڑے یوگی ہی محسوس کر سکتے ہیں۔ اس کا دوسرا درجہ ظہور سمندر پر بلبلے کی مانند بندہ ہے۔ جو اسم اور اس کی طاقت کی عینیت ہے۔ جسے وہ ظاہر کرتا ہے۔ اس سے اگلا درجہ ظہور خارجی طاقت کا ارتقا ہے۔ جسے نامیہ آواز اور شدید ہم کہا جاتا ہے۔ اس طرح حروف بھی کی ہر ایک آواز کے ارتقا کے پہلو بہ پہلو اس خارجی طاقت کا بھی ظہور ہوتا ہے۔ جو اس کا مثلی ہے۔ اس کے بعد اس پر بدھینہ میں بند و شکنتی سے مختلف قسم کے حروف صحیح اور حروف علت کا ظہور بیان کیا گیا ہے۔ چودہ گوششوں سے دشمن کی مار پیچ طاقت (کنڈلنی ہمتی) کے نقص سے چودہ حروف علت نمودار ہوتے ہیں۔ یہ قوت اپنی دلطیف طاقتوں کے ذریعے دنیا کی میدائش و فنا کی موجب ہوتی ہے۔ اور جب یہ طاقت مولادھار (محل اصلی) سے اٹھ کر ناف کی طرف آتی ہے تب پیشی کا نام پاتی ہوئی یوگیوں سے دیکھی جاتی ہے۔ اس کے بعد یہ دل کے کمل کی طرف آتی ہوئی خلق میں سے سائی دینے والی آواز کی شکل میں گزرتی ہے۔ مختلف آوازوں کی طاقت سشنا ناڑی میں سے گزرتی ہے اس طریق پر حروف صحیح کی مختلف آوازیں قوت عالم کے ظہور مختلفہ کے اصلی نمونے تصور ہوتی ہیں۔ اور پھر ان نمونوں کو شکنتی کے کئی طرح کے دیوتاؤں اور نگرانی کنندگان کی علامات مانا گیا ہے۔ ان حروف بھی کا مختلف ترتیبوں اور جماعتوں میں اکٹھا ہونا جسے کمل اور حکر بھی کہا گیا ہے مختلف طاقتوں کے مختلف قسموں کے اجتماع کی طاقت ہو گا اور اس لیے ان حروف کا دھیان اور پوجا ان خارجی طاقتوں کو قابو میں لانے کا اثر رکھیں گے۔ جن کی یہ نمایندگی کرتے ہیں۔ پس مختلف دیوتا

لے کر یا ہمتی کا سامر تھید۔ یوگ۔ پارمیٹھ ہاتھیں اور مایا یوگ کے نام دیے گئے ہیں۔

مفتروں کے مختلف چکروں کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ اور پنج راتر کے ادب کا سب سے بڑا حصہ ان مفتروں کے ساتھ تعلق رکھنے والی رسوم۔ ان کی متعلقہ صورتوں کی تیاری اور ان کے ماتحت دیوتاؤں کے میلے مندروں کی تعمیر کا ہی ذکر کرتا ہے۔ نیز ان مفتروں کے دھیان کو کئی طرح سے حفاظت کرنے والے اثرات والا بھی بتلایا ہے۔

باب ۱۱

کتب تانترک کے معمولی طریق کے مطابق اس پر مدھینہ جسم کے نظام عمومی کو بھی بیان کرتی ہے۔ تمام چٹھوں کی جڑ (کند) عضو تناسل سے چھ انچ اوپر بتائی گئی ہے یہ مقام بیضوی شکل کا۔ چار انچ لمبا چوڑا۔ چربی۔ گوشت۔ خون اور ہڈی سے مرکب بنایا ہے۔ عضو تناسل سے ٹھیک دو انچ نیچے اور متعدد سے دو انچ کے فاصلے پر ایک مقام ہے جسے شریر مدھینہ (جسم کا وسط) یا صرف مدھینہ (وسط) کہا جاتا ہے۔ اس کی شکل ذوالربعۃ الاضلاع کی سی ہے۔ اسے آگنی منڈل بھی کہتے ہیں۔ ناڑیوں (اعصاب) کی جڑ کے مقام کو نا بھی چکر بھی کہا جاتا ہے۔ اس چکر (پے) کے بارہ ارے ہیں۔ نا بھی چکر کے ارد گرد کند لینی (مار صورت) ہے۔ اس کے آٹھ منہ ہیں اور یہ اپنے جسم کے ذریعے ششنا ناڑی کے سوراخ کو جسے برہم رندھر کہتے ہیں بند رکھتی ہے اس چکر کے مرکز میں المبتا اور ششنا دو ناڑیاں ہیں ششنا کی مختلف اطراف میں یہ ناڑیاں ہیں۔ کہنو۔ ورن۔ یشتونی۔ پنگلا۔ پوشا۔ چاسونی۔ سرسوتی۔ ششکھی۔ گاندھری۔ اٹرا۔ ہستی۔ جھوا۔ ریشودرا۔ لبیکن۔ یہ بیہیت مجموعی جسم میں کل ۷۲۰۰۰ ناڑیاں ہیں۔ ان میں سے اٹرا۔ پنگلا اور ششنا سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہیں۔ جس طرح کڑی اپنے بالے میں رہا کرتی ہے۔ اسی طرح روح بھی پران (قوت حیات) کے ساتھ تعلق رکھتی ہوئی نا بھی چکر میں رہتی ہے۔ ششنا پانچ سوراخ رکھتی ہے

۵۹

۱۔ اہر مدھینہ سنگھتا۔ تیسواں باب۔ ۱۱۔ یہ بیان شاکت متروں کے اس بیان سے مختلف ہے جن کے مطابق کند لینی دربط جسم سے نیچے رہتی ہے۔

ان میں سے چار کی راہ سے تو خون چلتا ہے مگر با پنجویں مرکزی سورج کو کٹ دینی  
کے جسم نے روک رکھا ہے۔ دوسری ناڑیاں نسبتاً چھوٹی ہیں اور جسم کے مختلف  
حصوں سے تعلق رکھتی ہیں۔ ایڑا اور پنگلا کو جسم کے سورج اور چاند کی مانند  
سمجھا جاتا ہے۔

جسم کے اندر دس دایو یا زندگی کی قوائے محرکہ ہیں۔ پران۔ اپان۔  
سمان۔ اُدان۔ دیان۔ ناگ۔ کورم۔ کرکر۔ دیودت۔ دھینھ۔ پران دایو  
ناجی جگر (چرخ ناف) میں رہتی ہے۔ مگر یہ خود کو دل منہ اور ناگ میں ظاہر  
کرتی ہے۔ اپان دایو مقعد۔ عضوتناسل۔ رانوں۔ ٹانگوں۔ شکم۔ خیموں  
حصہ کمر۔ آنتوں میں رہتی ہوئی فی الواقع جسم کے سفلی مقامات کے اُتسار  
افعال کو نبھاتی ہے۔ دیان دایو آنکھوں۔ کانوں۔ پاؤں کی انگلیوں۔ ناگ  
حلق اور ریڑھ کی ہڈی میں مقام رکھتی ہے۔ اُدان دایو ہاتھوں میں کام  
کرتی ہے اور سمان سارے جسم میں رہتی ہوئی غالباً عام دوران خون کی وجہ سے  
ہوتی ہے۔ پرانوں کا کام سانس کی آمد و رفت کو جاری رکھنا ہے۔ دیان  
کسی شے کی طرف گھوم کر جانے اور اس سے پرے ہٹنے کا کام چلاتا ہے  
اُدان کا کام جسم کو اوپر اٹھانا یا نیچے کرنا ہے اور سمان کا کام جسم کا تغذیہ  
اور نشو و نما ہے۔ ناگ دایو منلی اور قے لانے کا کام کرتی ہے اور دیودت  
نہید لاتی ہے و قس علیٰ ہذا۔ ناڑیوں کی صفائی کے لیے ایڑا کے ذریعے ایک  
سے سولہ تک کی گنتی تک لمبے لمبے سانسوں کی ضرورت ہوتی ہے اور اس  
آٹھائیں کسی نہ کسی قسم کا دعیان بھی لگائے رکھنا چاہیے اس کے بعد یوگی کو پھر  
وہی ہوا پنگلا کی راہ سے اندر لانی چاہیے اور اتنی دیر تک ہی اسے روک رکھنا  
چاہیے۔ پھر اسے اپنا سانس ایڑا کی راہ سے باہر نکالنا واجب ہے۔ اسے  
تین ماہ تک ہر روز تین بار اس عمل کی مشق کرنی چاہیے اور ہر بار اسی طرح

۱۔ اہر بدھینہ سنگھنا۔ تیرہاں باب۔ ۳۳۔ ۳۴۔ یہ مقلد تہہ اہر افعال شاکت تنتر  
اور آیور دید کے بیانات سے مختلف ہیں۔

باب ۱۰

تین دفعہ سانس کو اندر باہر لینا واجب ہے۔ ایسا کرنے سے اس کی ٹاٹیاں صاف ہو جائیں گی۔ اور وہ سارے جسم کے پرانوں پر بن کو مجتمع کرنے کے قابل ہوگا۔ پرانا پیام کے عمل میں جب وہ ایڑا کی راہ سے اندر کو سانس لے۔ تو وہ سانس اس قدر طویل ہو کہ ایک سے سولہ تک گنتی کی جاسکے۔

تب اسے سانس کو جہاں تک ہو سکے اندر روک کر خاص منتر پڑھیاں جانا چاہیے۔ اور پھر سانس کو پنگلا کی راہ سے اسی طرح ہی ایک سے سولہ تک کی گنتی کے وقت تک آہستہ آہستہ باہر نکالنا ہوگا۔ اس کے بعد سے پنگلا کی راہ سے اندر سانس لے کر۔ روک کر ایڑا کی راہ سے باہر خارج کرنا ہوگا۔ بالنتدریج سانس اندر روک رکھنے کے عمل (تنبھک) کی مدت بڑھانی چاہیے۔ اور اسے دن میں سولہ بار پرانا پیام کی شق کرنی واجب ہے۔ پرانا پیام اسی عمل کا نام ہے۔ اس کی مدد سے یوگی سادھی لگانے کے قابل ہو سکتا ہے اور سادھی کے ذریعہ وہ تمام سدھیاں (کراماتی طاقتیں) حاصل کر سکتا ہے۔ جو غنٹروں کے چکروں پر دھیان کے ذریعے قابل حصول ہیں۔

مگر ناڑیوں کی شدھی (تذکیۃ اعصاب) کی خاطر مذکورہ بالا شق شروع کرنے سے پہلے آنسو (نشست کی طرزوں) کی شق کرنی واجب ہے۔ جن میں سے چکر۔ پدم۔ کورم۔ میور۔ گلٹ۔ دیر۔ سواستیکہ۔ بھدرہ۔ سنگھ۔ مکت۔ گوکھ کا ذکر ابھر بدھنہ میں کیا گیا ہے۔ ان آنسو کی شق یوگی کی صحت کو بڑھاتی ہے۔ لیکن جب تک یوگ کے روحانی پہلو کی طرف توجہ نہ دی جائے۔ ان جسمانی مزا دلات کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ یوگ کے منہی جیو آتما اور پر ماتما کے ملاپ کے تلاءے گئے ہیں۔ برتر بن حقیقت کو پانے کے لیے ابھر بدھنہ میں دو طریقے مذکور ہوئے ہیں۔ ایک طریقہ تو آتم سمرپن یا ابھر دیاک ہے۔ اس میں خود سپردگی یا نفس نشی کے ذریعے منہر دل کی مدد سے بطور کسی ایک دیوتا کے اس کی بعض طاقتوں پر دھیان لگایا جاتا ہے اور دوسرا طریقہ یوگ کا ہے۔ ابھر بدھنہ کی تعلیم زیادہ تر پہلے طریق کے متعلق ہے۔ وہ صرف ایک باب میں دوسرے طریقے کو

۶۱

بیان کرتا ہے۔ رو میں بھی دوستم کی ہیں ایک وہ جو پر کرتی کے زیر اثر ہیں بابل اور دوسری جو اس کے احاطہ اثر سے باہر ہیں۔ کرم اور یوگ کے ذریعے ذات برترین کا وصل تیسرا سکتا ہے۔ کرم بھی دو طرح کا ہے۔ ایک وہ جو خواہشات کا نتیجہ ہے اور دوسرا ترک خواہشات کا (پر اور تنگ اور نبرد تنگ)۔ ان میں سے دوسرا ہی نجات کی طرف لیجا سکتا ہے۔ جب کہ پہلی قسم کا کرم خواہشات کے پورا ہونے کا وسیلہ ہوتا ہے۔ پرانا لطیف (سوکشم) ساری کل (سروگا) سب کا سہارا (سرو بھرت)۔ عین علم (گیان روپ)۔ بے ابتدا و بے انتہا (انادی اور اننت)۔ غیر متغیر (ادکارای ہے)۔ وہ کوئی حواس علیہ و آلیہ نہیں رکھتا اور اس کا کوئی خاص یا عام نام نہیں ہے اس کا نہ کوئی رنگ ہے اور نہ صفت۔ لیکن اس پر بھی وہ سب کچھ جانتا ہے۔ سب کے اندر موجود ہے۔ وہ بذات خود نمود ہے مگر اس پر بھی حکمت و جدانی کے ذریعے قابل رسانی ہے۔ وہ سب کا محافظ ہے۔ وہ یوگ جس کے ذریعے جو آتما کا پرماتما کے ساتھ وصال ممکن ہے۔ آٹھ انگ رکھتا ہے۔ یم۔ نیم۔ آسن۔ پرانا یا م پرتیاہار دھارنا۔ دھیان۔ سادھی۔

ان میں سے یم سے مراد ستیہ (سچی اور بھلے کی بات کہنا)۔ دیا (سب کے دکھ میں دکھی ہونا)۔ دھرتی (خطرے کی حالت میں بھی اپنے فرض پر منصوبی کے ساتھ چمے رہنا۔ شوق رجبہ حواس کا راہ نیکی کی طرف میلان)۔ برہم چریہ (اتقائے شہوت)۔ کشا (غصہ اور اشتعال بیل کرنے والے حالات میں بھی اُپر تنکون رہنا)۔ کر جو (خیالات۔ الفاظ اور اعمال کی موانعت۔ متاہار (غیر ممنوع غذا کھانا)۔ اسیۃ (دوسروں کے دھن کا لالچ نہ ہونا)۔ استا (لفظ۔ خیال یا عمل کے ذریعے کسی کو ضرر پہنچانے سے اجتناب)۔ اور مندرجہ ذیل نیم بیان کیے گئے ہیں (۱) سدھانت قمر و

۱۔ یہاں جو فہرست دی گئی ہے وہ پانچل سے غفلت ہے وہ اپنا ستیہ۔ اسیۃ۔ برہم چریہ اور اپری گھر کو یم بتاتا ہے۔ دیکھو یوگ سوترہ ۱۱۔ ۳۰۔

۶۲

(ویدانت شاستروں کو سننا)۔ دان (جائز طور پر کمائی ہوئی چیزیں عطا کرنا)۔  
 متی (شاستر کے احکامات میں عقیدت)۔ ایشور پوجن (بھگتی کے ذریعے  
 وشنو کی پرستش) سنوٹش (جو کچھ میسر آئے اسی پر فاختہ رہنا)۔ تب  
 (ریاضت)۔ آستکیہ (یہ ایمان کہ انتہائی حقیقت کا پتا صرف ویدوں  
 کی راہ سے لگ سکتا ہے)۔ ہری (افعال ممنوعہ کے ارتکاب میں شرم  
 محسوس کرنا)۔ جب (انستروں کو جینا)۔ درشت (مرشد کے بتلائے ہوئے  
 ملک کی قبولیت)۔ اگرچہ یہاں یوگ کے معنی جو آتما اور پرما تما کے  
 ملاپ کے بتلائے گئے ہیں۔ اس پر بدھنید یا تبجل کے یوگ اٹوٹا شن اور اس  
 کے تصور یوگ سے جو کہ کوالیف نفسی کو دباننا (چٹ برقی نیرو دھ) ہے  
 بے خبر نہ تھا۔

اگر بدھنید کی رائے میں پرما سے مراد کسی شے کو جیسی کہ وہ  
 فی الواقع ہے۔ صاف طور پر جاننے کے ہیں۔ (ارتھارتھ اودھکارن)۔  
 اور جس ندی سے وہ شے جانی جائے۔ اسے پرمان کہتے ہیں۔ اور جس بات  
 کو انسان کے لیے مفید سمجھ کر پرمانوں کے ذریعے جاننے کی کوشش  
 کی جاتی ہے۔ اس کا نام پرمان ارتھ ہے۔ یہ پرمان ارتھ دو طرح کا ہے  
 ایک وہ جو بالکل ہی اور انتہائی طور پر مفید ہے اور دوسرا وہ جو بالواسطہ  
 اس کی طرف لے جاتا ہے۔ انھیں مرت اور سادھن کہا جاتا ہے۔ ایشور  
 کے ساتھ وحدت جو انتہائی درجے کی مسرت بخش ہے۔ بہت کمی جاتی ہے۔  
 اس کی طرف جاننے کے لیے دورا ہیں ہیں۔ دھرم اور گیان۔ گیان  
 بھی دو قسم کا ہے ایک بلا واسطہ وجدان (ساکشاٹ کار) اور دوسرا

۱۔ اہر بدھنید سنگھتا صفحہ ۲۳ تا ۳۰ یہ فہرست بھی پاتجل کے بتلائے ہوئے  
 پانچ نیموں شوج۔ سنوٹش۔ تب۔ سوادھیائے اور ایشور پر فی دھان سے  
 تعلق ہے۔ دیکھو یوگ سوتر ۲۔ ۳۲۔

۲۔ ایضاً ۱۳-۲۷-۲۸

بالواسطہ اور استدلالی (پروکش) - دھرم گیان کا ذریعہ ہے اور باب ۱۶  
یہ بھی دو طرح کا ہے - ایک وہ جو سیدھا ایشور کی پرستش میں لگتا ہے  
اور دوسرا جو بالواسطہ ایشور پوجا کی طرف لے جاتا ہے - ایشور کے  
سامنے خود سپردگی اور نفس کشی کا طریقہ بالواسطہ دھرم ہے اور یوگ کا  
وہ طریقہ جس پر چل کر یوگی براہ راست بھگوان کا دیدار حاصل کرتا ہے -  
براہ راست دھرم ہے - اور یہی بلا واسطہ دھرم ہی پنج راتر کے ادب  
میں ساتوت شنن کے عنوان سے سکھایا گیا ہے - سمجھیے کے  
مسک پر چل کر انسان بھگوان کا صرف بالواسطہ علم ہی حاصل کر سکتا ہے  
لیکن یوگ اور ویدانت کے ذریعے پر ماتما کا براہ راست کشف  
حاصل کیا جاسکتا ہے اور جس طرح دھرم - ارتھ اور کام کو کوشش  
سے حاصل کیا جاسکتا ہے اسی طرح کوشش (نجات) بھی کوشش سے  
حاصل ہو سکتا ہے - اگرچہ دھرم - ارتھ اور کام باہمی طور پر ایک  
دوسرے کے لیے معاون ہوتے ہیں۔

U 2224



# سترھواں باب

## آروار آرواروں کے تاریخ وار سلسلہ واقعات

بھاگوت پران کے گیارھویں سکندھ ۵ - ۳۸ - ۴۰ میں پیشین گوئی کی گئی ہے کہ وشنو کا ایک بڑا بھکت (عابد) دکن میں تامل پرانی کرتا والا (وینگی) - پیاسٹونی (پکر) کاویری اور ہماندی (پیرسٹر) کے کناروں پر

۱۔ اس کے یہ معنی ہیں - کہ بھاگوت پران انہی موجودہ صورت میں غالباً آروار کے عروج کے بعد لکھا گیا ہوگا۔ یہاں جس شلوک کی طرف اشارہ دیا گیا ہے۔ اسے دیکھنا ناٹھ نے اپنے رہسہ تریہ - سار میں نقل کیا ہے۔ مگر پرنامرت (باب ۷۷) میں اور وشنو سنوں کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ جو آروار سے پہلے ہو گئے ہیں۔ ان کے نام (۱) کا سار پوگی جو جوکانشی میں پیدا ہوا (۲) بھوت یوگیندر جس نے فی پور میں جنم لیا (۳) بھرات یوگیندر ہے بہت اور مبارک بھی کہا جاتا ہے اور جو وشنو گیشنا کا اوتار ہوا ہے۔ یہی رشی تھے۔ جنہوں نے پانچ وشنو سنکار تجویز کیے تھے۔ انہوں نے اس وشنو ملک کی تبلیغ کی تھی۔ جس بھکتی کو

نمودار ہوگا۔ اس کا جاننا خالی از دلچسپی نہ ہوگا کہ آروار نام آڈواہ مہرکوی آروار باب  
 تاسر پرانی دیس میں پیدا ہوئے تھے۔ پیری آروار۔ اور اس کی بیٹے دختر  
 آئڈال کرت مال میں۔ پائیگی آدار۔ بھوت آروار پیتی آروار ار تر و۔  
 مارشی پران پیاسونی ٹس۔ ٹونڈر۔ اڈی۔ پوڈی آروار۔ تروپان آروار۔  
 تر و مانگی آروار کا دیری اور پیری آروار اور کل شیکھر پیر و مال جہان دیس میں  
 پیدا ہوئے تھے۔ بھاگوت جہاتمید میں ہم ایک روحانی کتھا پڑھتے ہیں  
 کہ بھگتی ایک دکھیا عورت کا نام ہے جو دراوڑ دیش میں پیدا ہوئی تھی  
 کرناٹک اور مہاراشٹر میں وہ سن بلوغ کو پہنچی اور اس نے اپنے دو لڑکوں  
 گیان اور ویرا گپے کو ساتھ لے کر گجرات اور شمالی ہند میں سے ہو کر  
 برہما بن کا رخ کیا۔ ان صنوبات کے باعث جن میں سے انھیں  
 گورنا پڑا۔ ان کے دونوں لڑکے وفات پا گئے۔ اس روحانی کتھا سے  
 کم از کم یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بھاگوت پران نئی ہدایات کے مطابق  
 جنوبی ہند کو ملک بھگتی ایک بڑا گڑھ مانا جاتا تھا۔

ایروار لوگ دکن کے قدیم ترین دشمنوست ہو گزرے ہیں۔  
 ان میں سے سار دیوگی یا پوے گی آروار۔ پوت یوگی یا بھوت آروار۔  
 مہدیوگی یا پیتی آروار اور بھکتی ساریا ترو مریشی پران سب سے پہلے  
 ہوئے ہیں۔ نام آوار یا شھ کوپ۔ مہر کیوی آروار کل شیکھر پیر و مال۔  
 دشمنو جتن (یا پیری آروار) اور گوڈھا (آئڈال) ان کے بعد ہوئے  
 اور بھکت نانا کھیر برنو (ٹونڈرا ڈی۔ پوڈی آروار)۔ یوگی واہ (تروپان  
 آروار) اور پیر کال (ترو میگی آروار) سب سے پیچھے ہوئے ہیں۔ ہدایتی  
 تاریخ جو قدیم ترین آروار سے منسوب کی جاتی ہے۔ ۲۲۰۳ ق۔ م ہے۔ ۶۴

تقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ آسنو وغیرہ کے ساتھ پاگل کرنے والی ہتی بتلایا گیا ہے۔ انہوں  
 نے اپنے وجد آفریں جذبات کو تین کتابوں میں بزبان تامل تین سونٹوں میں بیان کیا ہے۔  
 یہ بھکت ادھو۔ داسا ریلہ دیوگی کے ناموں سے بھی مشہور ہیں۔

باب ۱۱

اور سب سے آخری آروار کا زمانہ ۲۷۰۶ ق۔ م ہے۔ اگرچہ اس مضمون کے متعلق زمانہ حال کی تحقیقات بتلاتی ہے۔ کہ وہ زمانہ ساتویں یا آٹھویں صدی عیسوی سے پہلے کا نہ تھا۔ آرواروں کے متعلق روایتی اطلاعات مختلف کتب رد مگور و پرمپرا سے حاصل کی جاسکتی ہیں۔ گرو پرمپرا کی رو سے بھوتنا۔ پونیکٹی اور پیٹی آروار دشنو کے گدا۔ سنگھ۔ نندگ کے اوتار تھے اور اسی طرح کد ن مائی۔ میٹلا بھی۔ جبکہ ترو ماریشانی پر ان کو دشنو کے چکر (حیرخ) کا اوتار مانا جاتا ہے۔ نام آروار دشو کیشنا کا اوتار تھا اور کل شیکھر پیر و مال دشنو کے کوہنہ کا۔ اسی طرح پیری آروار۔ ٹوندر ادی پوڈی آروار اور ترو مینگلی آروار بالترتیب دشنو کے گرڈ۔ ون مالا اور شارنگ کے اوتار تھے۔ آخری اوتار ترو پان آروار تھا۔ انڈال پیر آروار کی جتنے لڑکی تھیں۔ اور مدھ کوی آروار جو نام آروار کا شاگرد ہوا ہے۔ آروار سمجھا جاتا تھا۔ یہ سب کے سب احاطہ انداز کے تمام علاقوں سے نمودار ہوئے تھے۔ ان میں سات برہمن۔ ایک کشتری۔ دو شودر اور ایک پتر کی بیچ ذات سے تھا۔ گرو پرمپرا آرواروں کے سوانح حیات بیان کرتی ہوئی وہ قبل از مسیح خیالی تواریخ بتلاتی ہے۔ جبکہ انھوں نے عروج حاصل کیا تھا۔ گرو پرمپرا کے علاوہ افراد آروار پر جدا جدا رسالجات لکھے ہوئے ملتے ہیں۔ جن میں سے مندرجہ ذیل اہم ترین ہیں۔ (۱) دویہ سوری چرت مصنفہ گرڈ واہن پنڈت جورا مانج کا مخلص تھا۔ (۲) گرو پرمپرا پر بعد دم۔ جسے پنپ۔ اڑا گیا پیر و مال جانی مارنے دویہ سوری چرت کی بنا پر مہنی باولا کی طرز پر سنسکرت اوتار نال کی آمیزش ہے لکھا ہے (۳) پیریا۔ ترو۔ ٹڈلی ادیو مصنفہ آمبی لائی۔ کانڈادی پن۔

۱۔ جنرل ہندس دشنوت کی ابتدائی تاریخ (انگریزی) مصنفہ ایس۔ کے۔ تیانگر صفحہ ۴۷۔ ۱۳۷  
۲۔ جی بھٹا راکر کی تصنیف انگریزی۔ دشنوت شیووت اور دیگر چھوٹے چھوٹے مذہبی فرقہ جات صفحات ۶۸۔ ۶۹

تامل میں نوشتہ - (۱۴) ایدیش رتن مالائی تامل زبان میں مانول نامنی  
کی نوشتہ - اس میں آرواروں کی فہرست بھی دی گئی ہے (۱۵) یتندر  
پروں پر بھادوم مصنفہ تاملی لوک چاریر - آرواروں کے تعلق اطلاعات  
کا ایک اور ماخذ کتب آروار کی مشہور کلیات ہے - جس کا نام تل آرو  
دوتیہ پر بھادوم ہے - دوتیہ پر بھادوم پر شرح اور ترو داتے موکری  
مصنفہ نام آروار کی کلیات میں سے ہیں - علاوہ ان میں ہمارے پاس  
احاطہ مدارس میں مختلف مقامات پر کتبوں کی شہادت بھی موجود ہے -

۶۵ من والا نامنی اپنی تصنیف یتندر پروں پر بھادوم میں کہتا ہے کہ  
سب سے قدیم آروا اپنی آروار بھوتت آروار - پونگنی آروار اور ترودریشانی  
پر ان نے پالووں کے عہد میں جو چوتھی صدی عیسوی میں کانچی آئے  
تھے - عروج پایا تھا - اور پروفیسر ڈبریل لکھتا ہے کہ مای جو بھوتت آروار  
کا وطن ہے - ترینگھ وامن سے جس نے اس شہر کی ساتویں صدی کے  
وسط میں بنا ڈالی تھی - پہلے موجود نہ تھا - نیز ترو ماگیٹی آروار نے کانچی  
کے آس و شو مند رک کی تعریف و توصیف کی ہے جسے پریشور درمن ثانی  
نے آباد کیا تھا - اس لیے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آروار سختوں نے  
آٹھویں صدی بعد از مسیح میں عروج حاصل کیا تھا - یہ وہی زمانہ ہے - جس  
میں کولہ اور پانڈیا کے علاقوں میں دشو ملک پھیل رہا تھا اور شکر کا  
اودیت مت بھی جاری تھا -

روایتی بیانات کے مطابق نام آروار کاڑی کالڑ کا تھا - وہ  
پانڈیا حکومت کے ماتحت ایک اعلیٰ منصب پر ممتاز تھا - اور خود ہی  
سکاری مارن - پرائکشا - شٹھ کوپ کے ناموں سے مشہور تھا - اس کا  
شاگرد مدھر کوئی آروار تھا - اور اس کی پیدائش تیرگڑ گریں ہوئی تھی -

۱۷ - سربراہمانیا کے لیکچر - از مرحوم ٹی - اے - گوپی ناتھ راؤ ۱۹۲۳ -

۱۸ - سربراہمانیا کے لیکچر - از مرحوم ٹی - اے - گوپی ناتھ راؤ ۱۹۲۳ -

باب

مردوار میں پتھروں کے دو کتبے ملے ہیں۔ جن میں سے ایک کی تاریخ کلی ۳۸۷ء ہے۔ یہ راجا پرائٹک کا زمانہ تھا۔ اس کا اترنتری ماٹکا بیٹھا تھا جو مدھ کوئی آروار کے نام سے بھی مشہور تھا۔ دوسرا کتبہ جواڑاں جدیدیہ نام کے عہد کا ہے۔ کلی سمت ۳۸۷ء۔ ششہ سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ تقریباً دہی سال ہے جب کہ پرائٹک پاٹیا تخت نشین ہوا تھا۔ اس کے باپ نے ششہ کے قریب انتقال کیا تھا۔ ماٹا نکاری اترنتری کے عہد سے برابر فائز رہا۔ نام آروار کا نام کاری مارن بتلاتا ہے کہ اترنتری کاڑی اس کا باپ تھا۔ یہ نتیجہ گرد پر سپرا کے اندراجات کے عین مطابق ہے۔ گوپی ناٹھ راؤ کی جمع کی ہوئی یہ دوسری کئی شہادتیں بتلاتی ہیں کہ نام آروار اور مدھ کوئی آروار نے آٹھویں صدی کے خاتمے اور نویں صدی کے پہلے نصف حصے میں فروغ پایا تھا۔ کل شیکھر پیر وال نے بھی غالباً نویں صدی کے پہلے نصف حصے میں فروغ حاصل کیا تھا۔ پیری آروار اور اس کی لڑکی انڈال غالباشی ولہ دیو کے ہم عصر تھے۔ جس نے نویں صدی کے وسط کے قریب شہرت پائی تھی۔ ٹونڈر۔ اڈی۔ پوڈیتی آروار۔ تیرو مانگئی آروار اور ترو بان آروار کا ہم عہد تھا۔ ترو مانگئی آروار نے پوٹلا کے طبل جنگ کا ذکر کیا ہے۔ یہ راجا ششہ اور ششہ کے درمیان حکمران تھا۔ یہ آروار اس زمانے سے پہلے موجود نہ تھے۔ لیکن ترو مانگئی آروار کا بچہ میں وشنو کی حمد و ثنا کرتا ہوا ویر میگھا پلو کا ذکر کرتا ہے جس نے غالباً نویں صدی میں عروج پایا تھا۔ اس لیے ہم فرض کر سکتے ہیں کہ ترو مانگئی تقریباً اسی زمانے میں گزرا ہے۔ خاب۔ ایس۔ کے۔ اینگر کی رائے کے مطابق آروار سینتوں نے آٹھویں صدی عیسوی کے ابتدائی نصف حصے میں فروغ حاصل کیا تھا۔ سر۔ آر۔ جی۔ بھنڈارکر کی رائے ہے کہ

۶۶

کل شیکھر پیر مال تقریباً بارہویں صدی کے وسط میں ہوا تھا۔ وہ  
 ٹراونکور کا راجا تھا۔ اس نے اپنی تصنیف کندمالا میں بھاگوت پران  
 کے گیارہویں سگندھ سے (۱۱-۲-۳۶) شلوک بھی نقل کیا ہے  
 اس مکتبی شہادت کی بنا پر کہ سنیڈا خاندان کے راجا برہما دی نے  
 جو ۱۱۳۵ء اور ۱۱۵۰ء کے درمیان گزرا ہے کل شیکھر انک پر فتح  
 پائی تھی۔ اور کل شیکھر پیر مال اور کل شیکھر انک کو ایک ہی جان کر  
 بھنڈا اگر اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ کل شیکھر پیر مال بارہویں صدی عیسوی  
 کے وسط میں ہو گزرا ہے۔ اگرچہ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ آئے ہیں۔ راؤ  
 اسے نویں صدی کے آغاز میں جگہ دینے کی کوشش کرتا ہے۔ لیکن  
 اس نے سر۔ آر۔ جی بھنڈا اگر کسی دوسری اراہ کی طرف توجہ  
 نہیں دی۔ بھنڈا اگر کا خیال ہے کہ سب سے ابتدائی آروار تقریباً  
 پانچویں اور چھٹی صدی عیسوی میں ہوئے ہیں اور اس کی رائے  
 میں گرد پرمیرا میں بنائی ہوئی آرواروں کی قدامت قابل اعتبار نہیں ہے۔  
 آئیگر نے بھنڈا کے خلاف جو بڑے بڑے اعتراضات کیے ہیں۔  
 ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ کل شیکھر پیر مال اور کل شیکھر کو شخص واحد  
 خیال کرتا ہے۔ آروار کی تصانیف تال زبان میں لکھی گئی تھیں۔ اور  
 ان میں جواب دستیاب ہوئی ہیں۔ وہ رامانج یا ناٹھ منی کے  
 وقتوں میں لکھی گئی تھیں یہ کلیات جس میں چار نہرا بھجن موجود ہیں۔  
 نال آیرا دیو پر بندھم کہلاتی ہے۔ لیکن کم از کم اس کا ایک حصہ  
 کردھلوٹن یا کرتما سے لکھا ہے جو رامانج کا شاگرد تھا اور اس کے  
 ایک جملے میں رامانج کا بھی ذکر آتا ہے۔ اس کلیات میں آرواروں کا

۱۔ اس حصے کا نام رامانج مرنڈا دی ہے۔ یہاں آرواروں کا یہ سلسلہ بتلایا ہے۔  
 پاتی گئی آروار۔ بھوت آروار۔ بیٹی ہمدھ۔ تروپان آروار ترومشرانی پران۔  
 ٹنڈراڈی پوڈی آروار کل شیکھر۔ پیری آروار۔ آندال۔ ترومٹی آروار گر

بابت جو سلسلہ بتلایا گیا ہے وہ مذکورہ بالا گزروں پر میرا کے بتلائے ہوئے سلسلے سے مختلف ہے۔ اس سلسلے میں نام آردوار کا نام نہ دیتے ہوئے اس پر الگ بحث کی گئی ہے۔ پھر دیکھئے پلان جو رامانج کا بادیانہ جانشین ہو گذرا ہے اور جس نے نام آردوار کی تصنیف ترووائے موڑی پر شرح کھی ہے ایک شلوک میں آردواروں کے نام بیان کرتا ہوا ۶۶  
 آندال کو چھوڑ گیا ہے۔ اس طرح ظاہر ہوتا ہے کہ رامانج کے وقت کل شیکھر کو آردوار مانا گیا تھا۔ ویکٹ ناتھ کی (چودھویں صدی) کی فہرست میں جو اس کے تال پر بندھم میں دی گئی ہے۔ آندال اور مدھر کوئی آردوار کے سوا باقی تمام آردواروں کے نام لئے جلتے ہیں۔ نیز پر بندھم میں وڈکائی ملت کے مسلسل گزروں کی بھی فہرست موجود ہے۔ جو رامانج سے شروع ہوتے ہیں۔

کل شیکھر اپنی تصنیف کند مالایں لکھتا ہے کہ وہ کوئی (پرائی یور دارا سلطنت کو لا)۔ کڈل (مدورا) اور کوٹگوکارا جاتھا پڑاؤ کو روہی کل کا باشندہ ہونے سے وہ پانڈیا۔ اور کولا کے دارالحکومتوں اور مدورا اور پیرے یودکارا جا ہو گیا۔ سنہء کے بعد جبکہ کولا کے راجا پیرائیک کو برتری حاصل ہو گئی تھی۔ اور کولا کا دار الخلافہ پیرے پور کی بجائے پنچور میں تھا۔ تب کولا اور پانڈیا سلطنتوں کے اوپر

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ - ویکٹ ناتھ اپنی کتاب پر بندھ ساریں آردواروں کا سب سے قبل سلسلہ بیان کرتا ہے پوری گئی آردوار - بھوٹ آردوار - پٹی آردوار - تراشڑی پیران نام آردوار - مدھر کوئی آردوار - کل شیکھر - پیری آردوار - آندال ٹوٹھی - اڈھی پوڑی آردوار - پودان آردوار - ترو میگی آردوار -  
 لہ - رامانج کا گرو پیر یا نبی تھا - اس کے بعد الونڈر - مصل نبی -  
 تچونڈر - ناتھ منی - شٹھ کوپ - دشت کشینا (سنیائی نمن) - ہاکشی اور شونہوہ -  
 ہند کی ابتدائی تاریخ معنیہ آئیکر -

علاقہ ٹراونکور (کیرلا) کا غلبہ نامکن ہو گیا تھا۔ یہ بات یا تو عظیم خاندان بائبل کے راجا نرسنگھ ورمین اول (سنہ ۶۸۲ء) سے پہلے اور یا راجا نندی ورمین اول (سنہ ۶۸۲ء) اس خاندان کے زوال کے بعد ہی ممکن تھی اگر تو وینگٹی آردوار کو جو ویرمیگھ کا ہم عصر تھا۔ آخری آردوار مان لیا جائے تب کل شیکھر کا زمانہ لازمی طور پر چھٹی صدی عیسوی ہو گا۔ لیکن گوبی ناتھ راؤ کل شیکھر کی ایک عبارت کے یہ معنی لیتا ہے کہ اس میں کل شیکھر کے ذریعے پلوراجا کی شکست اور موت کا اشارہ موجود ہے اور وہ اس راجا سے مراد پلوراجا دانتی ورمین (تقریباً ۶۸۲ء) لیتا ہوا خیال کرتا ہے کہ اس نے نویں صدی کے پہلے آدھے حصے میں فروغ حاصل کیا تھا۔ بہر حال بھنڈارکر کا یہ خیال کہ کل شیکھر اور کل شیکھر انک (سنہ ۱۱۵۰ء) ایک ہی راجہ کے نام ہیں۔ بہت مشکوک ہے۔ کیونکہ ایک کتبہ مورخہ ۸۸۰ء کل شیکھر کی تصنیف تیتروتمتیل کا حوالہ پیش کرتا ہے۔ آئیگر مزید براں بیان کرتا ہے کہ مکند مالاکے کئی ایک نسخہ جات میں بھاگوت پران کا وہ حوالہ جس کا بھنڈارکر نے ذکر کیا ہے تلاش کرنے سے پایا ہی نہیں گیا۔ اس لیے ہم بھنڈارکر کے اس خیال کو کہ کل شیکھر نے باہویں صدی میں فروغ پایا تھا۔ صاف طور پر مسترد کر سکتے ہیں۔

جنوبی ہند کے موہین اور ماسہین علم کتبات کے درمیان نہ صرف مختلف آردواروں کے تاریخ دار سلسلے کے متعلق مناقشہ جاری ہے بلکہ پہلے اور آخری اور ان کے درمیانی آردواروں کی تاریخ کے متعلق بھی۔ چنانچہ جب آئیگر پہلے چار آردواروں کو دوسری صدی عیسوی میں جگہ دینا چاہتا ہے۔ گوبی ناتھ انھیں ساتویں صدی کے وسط میں فروغ یافتہ خیال کرتا ہے۔ علاوہ انہیں آئیگر جبکہ نام آردوار کو چھٹی صدی

۱۔ یہ پہلے چار آردوار یہ ہیں۔ پٹی آردوار۔ بھوت آردوار۔ پونی گئی آردوار۔  
تروٹریٹانی پران۔ ان میں سے پہلے تین کو شری ویشنو لگ ندل آردوار کہتے ہیں۔



بالہ کے وسط میں جگہ دیتا ہے۔ گوپی ناتھ اسے نویں صدی کے پہلے آدھے حصے میں گدرا ہوا سمجھتا ہے۔ اور جبکہ آئنگر ساتویں صدی کے وسط میں آرواروں کی تاریخ کا خاتمہ خیال کرتا ہے۔ گوپی ناتھ راو کل شیکھر کو ۱۲۵۰ء میں۔ پیری آروار کو تقریباً اسی زمانے میں یا کچھ سال بعد میں اور ٹوٹاڈی پوڈی آروار۔ ترو وینگلی آروار۔ ترو پان آروار (جو ہم عصر گذرے ہیں) کو ۱۳۰۰ء کے لگ بھگ گزرنے ہوئے سمجھتا ہے۔ مناقشہ کے ہر دو پہلوؤں کا جن کی پوری تفصیل یہاں نہیں دی جاسکتی۔ مقابلہ کرنے کے بعد مجھے گوپی ناتھ کی پیروی ہی درست معلوم ہوتی ہے اور میں تو یہ یقین کرنے کی طرف مائل ہوں کہ پہلے چار آرواروں کے سوا باقی آروار کوئی سلسلہ و تاج نگاری نہیں رکھتے۔ کیونکہ ان میں سے اکثر تو بہت قریبی ہم عصر تھے۔ اور ان کی تاریخ ساتویں صدی کے وسط سے لے کر نویں صدی کے وسط تک دو سو سال کے عرصے کے اندر ہی شروع اور ختم ہوتی ہے۔

آروار سے مراد وہ شخص ہے جو ایشور کا وجدانی علم رکھتا ہوا اسی کے دھیان میں متغرق رہتا ہے۔ کتب آرواروشنو کے لیے شدید اور عابدانہ محبت سے لبریز ہیں۔ اسی محبت کے چشے سے ہی بعد میں منظم مسلک پرستی کا ظہور ہوا ہے۔ آرواروں اور آریگوں میں جن کے متعلق ہم بعد میں بتلائیں گے۔ یہ اختلاف پایا جاتا ہے کہ جبکہ آروار لوگ برہم کے کشف وجدانی اور شخصی طہ پر اس کی رحمت سے بہرہ ور تھے۔ آخر الذکر صرف کتب آروار کی بنا پر نظام فلسفہ قائم کرنے والے علما تھے۔ پوٹنگلی بھوٹ اور پیٹ نے ترو ونگلی نے ایک سوشلوک کی تین تفصیلی لکھی ہیں۔

۱۔ ہم نمونے کے طور پر ترو ونگلی کا ایک حصہ عبارت پیش کرتے ہیں۔

”میں نے پریم کے چراغ میں اچھا کا تیل ڈال کر آئندہ سے گلچلے ہوئے سن کی بجائے سے پرگد از روح کے ساتھ ساتھ ناراین کے آسمان نذر کرنے کے لیے جگہ جگہ کی جان کی جوت

ترو و مٹر شانی پران نے اپنی زندگی کا بہت حصہ ٹرپلی کمین - کاغھی ورم  
اور کتب کو غم میں بسر کیا تھا۔ اس کے بھجن ۹۶ شلوکوں میں  
نان کھم ترو و نتادی کی صورت میں پائے جاتے ہیں۔ نام آروار  
ایک شو اور خاندان سے کروڑوں میں جسے اب آوار ترو و مگری کہتے ہیں۔  
جنم لیا تھا۔ وہ آرواروں میں سب سے بڑھ کر کتا ہیں لکھنے والا  
مصنف گذرا ہے اور اس کی شاعری کا عظیم حصہ تال آیرا دو یہ پر بندھم  
۶۹ میں پایا جاتا ہے۔ اس کی تصانیف حسب ذیل ہیں ترو و رتم جس میں ایک سو  
شلوک ہیں۔ ترو و اشریم سات شلوکوں میں۔ پیریا ترو و نتادی جس میں  
۸۷ شلوک ہیں اور ترو و اے موڑی جس کے اندر ۱۱۰۲ شلوک موجود ہیں۔  
نام آروار کی ساری زندگی دھیان میں بسر ہوئی تھی۔ اس کا شاگرد  
مدوراکوی اسے دشنو کا اوتار مانتا ہے۔ کل شیکھر رام کا بڑا عابد  
(بھکت) ہوا ہے۔ اس کی بڑی تصنیف پیر و مال ترو و موڑی ہے۔  
پیری آروار جو دشنو چیت کے نام سے مشہور ہے۔ شری بی یو ریں  
پسیدا ہوا تھا۔ اس کی بڑی تصانیف مل آندر اور ترو و مڑی ہیں۔ آندال  
جو پیری آروار کی مبنی لڑکی تھی۔ کرشن کی بہت بڑی عابدہ تھی۔ وہ  
خود کرشن کی ایک گوی خیال کرتی ہوئی اس سے ملنے کے لیے  
بے تاب تھی۔ اس کی شادی شری رگم کے رنگ ناتھ دوتا کے ساتھ  
ہوئی تھی۔ اس کی بڑی بڑی تصانیف ترو و پاوی اور نچتار ہیں۔  
ترو و موڑی ٹونڈراڈی۔ پوڈی آروار منڈن گڈی میں پیدا ہوا تھا۔  
وہ ایک دفعہ ایک میسوا دیوادیو کے دام فریب میں پھنس گیا تھا۔  
مگر وہ رنگ ناتھ کی رحمت سے بچ گیا۔ اس کی بڑی بڑی تصانیف  
ترو و مالائی اور ترو و پلی ایر وچی ہیں۔ ترو و پان آروار کو ایک بیچ ذات  
کے لاولد پتر نے پالا تھا۔ اس کی سب سے بڑی تصنیف ملن آدی بلن ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ - مالدار مال میں جگا دی ہے جو رتم جو پر کے اور بھجنوں میں سے صفحہ ۱۲ -

باب

وہ شلوکوں میں ہے۔ ترو مینگی آروار چوروں کے ہاں پیدا ہوا تھا۔ اس کی بڑی بڑی تصانیف پیر یا ترو موڑی۔ ترو کروں ڈانڈ کم۔ ترو میدان ڈانڈ کم۔ ترو ویر وگت اور کائی پشیر یا ترو منڈل۔ اور پیر یا ترو منڈل ہیں۔ ترو مینگی رہنری کرتا تھا۔ مگر نگھنا تھ کی رحمت سے اُسے معرفت نصیب ہو گئی۔ نال آیا دیو یہ پر مندھم جو آرواری تصانیف کا مجموعہ ہے۔ تال دیش میں نہایت منبرک کتاب شمار ہوتی ہے اور ویدوں کی ہم یلہ سمجھی جاتی ہے۔ اسے جلوس کی صورت میں اسی کے شلوکوں کی تلاوت کے ساتھ مندر میں لے جایا جاتا ہے اور نیز یہ شلوک شادی و مرگ کے مواقع پر بھی لے کے ساتھ پڑھے جایا کرتے ہیں اور مندر کے سامنے بڑے دالان میں اس کی نظمیں گائی جاتی ہیں اور رسوم میں بھی انھیں دید منتر کے ساتھ ساتھ استعمال کیا جاتا ہے۔

## آرواروں کا فلسفہ

— فلسفہ —

چونکہ آرواروں کے بھجن صرف ادبی اور عابدانہ صفات رکھتے ہیں اس لیے انھیں فلسفیانہ مقاصد کے لیے استعمال کرنا مشکل ہے۔ ان کتب کے موضوع عامہ کی مثال کے طور پر میں، ابھی رام و آچاریہ کی تصنیف درامی ڈو اُنپشت تات پر یہ کے مطابق نام آروار کی کتاب (شٹھ کوپ) کے مضامین کا مختصر خلاصہ پیش کرنے کی کوشش کروں گا۔ ایشور کے لیے شٹھ کوپ کا جذبہ عبادت اس کے اندر رک نہ سکتا تھا۔ ۷۰

لے۔ گورنمنٹ انڈینل نیو سکرپٹ۔ لائبریری مدراس سے لیا ہوا قلمی نوشتہ۔

وہی جذبہ اچھلتا ہوا ان نظموں کی صورت میں نمودار ہوا۔ جو دکھی لوگوں کو نکھین دیتی ہیں۔ اس سے نکل کر ہوتا ہے کہ دکھی لوگوں کے لیے شٹھ کوپ کی محبت ان کے والدین سے بھی بڑھ کر تھی۔ شٹھ کوپ کا اصلی سہراج یہ تھا کہ پُر شنو تم بھگوان جو تمام موجودات سے بڑا ہے۔ اس کے سامنے مردانہ تذکیر کے خیال کو آزاد کر لوگوں کو یہ دکھلائے۔ کہ وہ سب کے سب بھگوان پر انحصار رکھنے والی عورتیں ہیں۔ چنانچہ شٹھ کوپ خود اپنے آپ کو بھگوان پر بالکل منحصر اور اس کی محبت میں بیقرار عورت ہی خیال کرتا تھا۔ وہ اپنی پہلی چار کتباؤں میں ولادتِ ثانیہ (پرجنم) سے بچنے کے لیے دعا مانگتا ہے۔ دوسرے حصے میں وہ بھگوان کی عظیم اور شاندار صفات کے متعلق اپنے ذاتی تجربات بیان کرتا ہے۔ تیسرے حصے میں وصالِ ایزدی کا سرور حاصل کرنے کے لیے اپنی تمنائیں ظاہر کی ہیں۔ چوتھے حصے میں وہ بتلاتا ہے کہ کس طرح اس کا وصال باری کا تجربہ اس کی عظیم تمنائوں کو پورا نہ کر سکا وہ اپنے پہلے تنگ (سوشلوکوں) کے پہلے دس شلوکوں میں خود کو خدمتِ ایزدی کے جذبے سے تر تبریاتا ہے (داسیہ) اور بھگوان کی اصلی صفات کے متعلق اپنا تجربہ بیان کرتا ہے۔ دوسرے دس شلوکوں میں وہ رحمتِ ایزدی کو بیان کرتا ہوا لوگوں سے اس امر کی سفارش کرتا ہے۔ کہ وہ عارفی اور بیچ چیزوں کی الفت چھوڑ دیں۔ اس کے بعد وہ بھگوان سے ملتی ہوتا ہے۔ کہ وہ اپنی زوجہ لکشمی کو ساتھ لے کر زمین پر اوتار دھارن کرے۔ اور بھگوان کی بدرجہ غایت تعظیم و تحمید کرتا ہے۔ اس کے بعد وہ وصالِ ایزدی حاصل نہ ہونے کی وجہ سے اپنی نفسی جاں کمنی کو بیان کرتا ہوا اس کے لیے خود ہی کو تصور وار ٹھہراتا ہے۔ پھر وہ بھگوان سے بغل گیر ہوتا ہوا محسوس کرتا ہے۔ کہ وہ اپنی تمام نا کامیابیوں کے لیے خود ہی ذمہ دار ہے۔ وہ بتلاتا ہے۔ کہ خدمتِ ایزدی (داسیہ)

کا دار و مدار پرستش کے پر محنت اجزائے مخصوصہ کے اظہار پر نہیں بلکہ اپنے شوق میاوق پر ہے۔ اہل ضرورت عبادت (بھگتی) کی ہے۔ سچی پرستش کا ماخذ ایشور کی صفات برتر کا حظ شدید ہونا چاہیے تاکہ عابد یہ محسوس کر سکے۔ کہ ان صفات سے بڑھ کر دنیا میں اور کوئی شے بھی اعلیٰ اور بہتر نہیں ہے۔ وہ پورا طاعت اور منکسرانہ دل سے کہتا ہے۔ کہ ایشور انھی کی خدمت قبول کرتا ہے۔ جو ایک چال باز دشمن کو بس میں لانے کے وسائل استعمال کرنے کی بجائے صرف دوستانہ ذرائع کا مہم میں لاتے ہیں۔ پر مائمان سے خوش ہوتا ہے۔ جو اپنے خلوص قلبی کے حصول میں کوشاں رہتے ہیں۔ اسی طاقت سے وہ اپنے اندر اسے پالیتے ہیں۔ ایشور کی مہربانی صرف اس کی اپنی رحمت پر انحصار رکھتی ہوئی ہمہ پہلو عبادت کی شکل میں ظہور پذیر ہوتی ہے۔ دوسرے شتمک (سوشلونوں) میں وہ کہتا ہے کہ عابد بھگوان کی عظیم اور شاندار صفات کو محسوس کرتا ہوا اور اس پر بھی دوسری چیزوں سے دل بستہ رہ کر اس وجہ سے اپنے دل کو غم کے اوجہایع شدیدہ سے چھوڑا ہوا پاتا ہے۔ کہ وہ وصال ایزدی سے محروم ہے اور اس بارے میں کل بنی نوع انسان کے ساتھ اسی غم میں شریک ہوتا ہے۔ بھاگوت پران اور شٹھ کوپ کی ستھائوں کو سن کر وہ ایشور کی ان صفات کا احساس حاصل کرتا ہوا اس کے فدیے اپنے غم کو مٹاتا اور ربط ایزدی کو بڑھایا کرتا ہے۔ اس کے بعد وہ بیان کرتا ہے کہ کس طرح گزشتہ بڑے بڑے سنت انے دلوں کی گہرائی میں ذات ایزدی کے اس بحر سرور میں مستغرق ہوا کرتے تھے جو کل خوشیوں اور برکتوں کا مخزن ہے۔ اور وہ اسی سرور کے حصول کے لیے اپنی تمنائوں کا اظہار کرتا ہے۔ شٹھ کوپ کی طلب حق نے اسے نہایت سخت درد و ہجر سے تڑپانا شروع کر دیا تھا۔ اس کا دل تمام غیر مناسب اغراض سے بالکل صاف ہو چکا تھا۔ وصال ایزدی اسے محروم رہنے کے غم درج کو وہ بار بار

اپنے مالک کے روبرو ظاہر کرتا اور آخر اسی غم شدید کے مارے وہ اپنا  
 شعور بھی کھو بیٹھا۔ بالآخر جھگو ان کرشن نے اس کو روشن دیا۔ اور وہ  
 دیدار الہی پر اپنی خوشی کو بیان کرتا ہے۔ مگر اس بات سے ڈرتا ہے کہ  
 کہیں ایشور پھر غائب نہ ہو جائے۔ وہ اپنے آپ کو اس کی قدرت عظیم کے  
 روبرو بے بس پا کر بڑی محبت کے ساتھ اس کی پناہ لیتا ہے۔ اور اس  
 کے بعد وہ کہتا ہے۔ کہ صرف وہی ایشور کو پاتے ہیں۔ جو اس میں  
 احساس تصرف رکھتے ہیں وہ ایشور کی صفات اعلیٰ بیان کرتا ہوا کہتا ہے۔ کہ  
 قرب ایزدی حصول نجات کی نسبت بہت زیادہ قابل خواہش ہے۔ اس  
 کی رائے میں ایشور کا سیلوک (خادم) ہونا ہی حقیقی نجات ہے۔

تیسرے مشتک میں وہ جہاں ایزدی کے بیان کے بعد اس بات  
 کا افسوس کرتا ہے کہ وہ اپنے حواس اور ذہن کی محدودیت کی وجہ  
 سے اس کے کمالی حسن کا لطف نہیں اٹھا سکتا۔ بعد ازاں وہ شان ایزدی  
 کی لامحدودیت بیان کرتا ہوا اس کے لیے جذبہ خدمت کا اظہار کرتا ہے۔  
 پھر وہ ساری دنیا اور ان الفاظ کو جو اشیائے عالم کی علامات ہیں۔  
 ایزدی جسم کے طور پر دیکھتا ہے۔ اس کے بعد وہ اس خوشی اور سرور کو  
 بیان کرتا ہوا جو وہ خدمت ایزدی میں پاتا ہے۔ کہتا ہے۔ کہ وہ لوگ  
 بھی جو ایشور کی ذات کے ساتھ واصل ہونے کی صلاحیت نہیں  
 رکھتے۔ اس کی موافقت میں من کو لگانے اور پرائوں میں بیان کردہ کرشن  
 کے تذکروں کے سننے سے بھی اطمینان قلب حاصل کر سکتے ہیں۔ پھر وہ ایشور  
 سے جدائی کے غم میں ڈوب کر اس بات کی امید رکھتا ہے کہ جملہ  
 حواس باطنی کے عمل کو روکنے سے شاید وہ ایشور کو اپنی آنکھوں سے  
 دیکھنے کے قابل ہو گا اور ان لوگوں کی حالت پر اظہار افسوس کرتا ہے۔  
 جو کرشن کے سوا دیگر دیوتاؤں کی عبادت میں مشغول رہتے ہیں۔ اور  
 پھر دیدار حق اور اس سے حاصل ہونے والی عظیم مسرت کو بیان  
 کرتا ہے۔

بالج

جو تھے شتک میں وہ ان تمام اشیاء کی بے ثباتی کو جو پر لطف شمار ہوتی ہے۔ بیان کرتا ہوا پر ماتما کو خوش کرنے کے سدور کی فضیلت مطلق دکھلاتا ہے۔ اس کے بعد وہ بتلاتا ہے کہ کسی طرح دوسری چیزوں کی طرف کوئی رغبت نہ رہنے اور لامکانی و لازمانی طور پر طلب حق بڑھنے اور اس کا لگا تار وصل نہ پاسکے پر در و فرقت کی شدت سے۔ وہ خود کو ایک عورت کے طور پر دیکھتا ہے اور محبت کے اوجاع شدیدہ سے مغلوب ہو کر شعور کھو بیٹھتا ہے۔ اس کے بعد وہ بیان کرتا ہے کہ کس طرح ہری (خدا) اس کی نعمت سے خوش ہو کر اپنی پر سدور نعل گیر یوں سے اس کے ذہنی و عقلی اور جسمانی اعمال کے ذریعے اسے بے انداز سرور دے کر اس کی طلب پوری کرتا ہے۔ پھر وہ دکھلاتا ہے کہ جب کبھی وہ اپنے روحانی شوق سے کرشن کو پانے کی کوشش کرتا تو کس طرح کرشن اس کی نظر سے غائب ہو کر اسے پھر در و فرقت میں تڑپانے لگتا تھا۔ بعد ازاں پھر دیدار حاصل ہونے پر وہ مسرت کے ساتھ اس کی برتری کو محسوس کرتا ہے اور پھر دیدار حق کو ایک خواب سے تشبیہ دیتا ہوا بتلاتا ہے۔ کہ اس خواب کے بند ہونے پر وہ کس طرح اپنا شعور کھو بیٹھتا تھا۔ اور اوقات فرقت کی خلا کو بزر کرنے کے لیے وہ غمزدہ دل سے الیور کا نام گاتا ہوا تہ دل سے دعا گیں مانگتا تھا۔ وہ اس کے لیے زار زار روتا ہوا محسوس کرتا تھا۔ کہ اس کے بغیر ہر ایک شے ناچیز ہے لیکن درمیانی اوقات میں غلط کارنوع انسان کے ساتھ ہمدردی محسوس کیے بغیر نہ رہ سکتا تھا۔ جو خدا سے منحرف ہو رہی ہے۔ اس کی رائے میں قید کا اصلی سبب یہی ہے۔ کہ انسان خدا پر اشیاء کو ترجیح دیتا ہے اور جب انسان خدا کو ہی سب کچھ ماننے لگتا ہے تب اس کے تمام بندھن کٹ جاتے ہیں۔

پانچویں شتک میں وہ محسوس کرتا ہے کہ صرف رحمت انبندی ہی

انسان کو بچا سکتی ہے۔ پھر وہ ایشور کی آغوش کے لیے بیقرار ہو کر بائٹا خود کو اس کی زوجہ خیال کرتا ہے۔ وصال ایزدی کی خاطر اس کے غم رنج و ملال اور اضطراب کی وجہ سے اس پر ایسی غشی طاری ہو گئی۔ جس نے رات کی مانند اس کے جملہ حواس کو دھندلا کر دیا۔ اس حالت کے خاتمے پر اس نے بھگوان کے انکاروں (زیورات) ۷۳ کو تو دیکھا مگر خود اسے براہ راست نہ دیکھ سکے پر وہ بہت غمزدہ اور خوش بھی ہوا ہجر کے شدید دردوں سے بچنے کے لیے وہ بھگوان کے ساتھ ایک ایک ہو کر اس کے اوضاع و اطوار کی نقل اتارتا ہوا اسی خیال سے خوشی حاصل کرتا تھا۔ کہ یہ ساری دنیا اسی کی مخلوق ہے۔ وہ شیر یا پتی نظموں میں بتلاتا ہے کہ کنبھ کو نم میں کس طرح اُسے کرشن کی مودنی کے ساتھ محبت ہو گئی تھی۔ اور اپنے عاشق کو ہم آغوشیوں اور دیگر علامات محبت سے تسلی دینے والی بھگوان کی سرودھری سے اُسے کس قدر قلق ہوا اور وہ کسی طرح اپنی عبادت رسیوں کے جواب میں ایشور کی بے اعتنائی پر غضبناک ہو گیا تھا۔ اور انجام کار کس طرح بھگوان نے اُسے اپنی پر محبت ہم آغوشیوں وغیرہ سے راضی کر لیا تھا۔ اس طرح بھگوان ساری کامنات کا قدوسی مالک ہو کر بھی اس کے لیے محبت اور ہمدردی محسوس کر کے ایک انسانی محبت کی مانند اس کے غموں اور دکھوں کو دور کر دیا۔ وہ ایشور کی ہم آغوشی کی عظیم مسرت کو بیان کرتا ہوا کہتا ہے۔ کہ اس کی وجدانگیر ایزدی ہم آغوشی حاصل ہونے پر وہ زندگی میں تمام دنیا دارانہ دھچی کھو بیٹھا۔

نہیں شک میں وہ بتلاتا ہے کہ یہ دیکھ کر کہ نہ تو وہ زندگی کی عام چیزوں کو دیکھ سکتا تھا۔ اور نہ ہی ساری دنیا میں ایشور کی موجودگی کے خیال سے افینان پاتا تھا۔ اس نے بھگوان کی برتر از حواس صورت (اپراکرت وپو) کا دھیان کرنا شروع کیا اور



اس کا براہ راست دیدار پانے کے لیے رونے اور چلانے لگا۔ اور اس شتمک کا بہت بڑا حصہ احساسِ فرقت کے غمِ دالم کو ہی بیان کرتا ہے وہ بتلاتا ہے۔ کہ کس طرح لگاتار گریہ و زاری اور اس کے دھیان میں نغمے رہنے کے بعد اسے بھگوان کا درشن حاصل ہوا۔ مگر اسے یہ دیکھ کر بڑا دکھ ہوا کہ وہ بھگوان کو چھو نہ سکتا تھا۔ اور نیز کس طرح بعد میں اس کی دعاؤں کے جواب میں بھگوان نے اسے انسانی صورت میں درشن دے کر سارے دکھوں کو بھلا دیا۔ اور اپنے بہت سے چھندوں میں پھر اپنے جذباتِ فرقت اور وصال کی خوشیوں کو بیان کرتا ہے اور بتلاتا ہے کہ وہ کس طرح پرندوں کی راہ سے بھگوان کے پاس اپنے پیغامات بھیجا کرتا تھا۔ کس طرح اس کی طرف سے ملنے میں دیر ہونے سے وہ مصیبت زدہ ہوتا تھا۔ کس طرح وہ مقررہ اوقات پر اسی کے وصل کا منتظر رہتا تھا اور کس طرح اس کے سوگ میں آئندہ اعمال کا زمین پر بار بار تکرار ہونا چاہیے اور کس طرح بھگوان کے بارے میں اس کا رویہ گوپیوں کی مانند تھا، مہا دھانہ محبت و اشتیاق سے بھرا ہوا تھا۔ اور آخری چھندوں میں وہ کہتا ہے کہ ایشور کا دیدار حقیقی صرف گہری عبادت کرنے والے دل کو نصیب ہو سکتا ہے۔ بیرونی آنکھوں کو نہیں۔

ہو پیر نام آروار کی تصنیف تہہ بر تہہ سے کئی دلچسپ تراجم پیش کرتا ہے۔ ان میں سے چند ایک ایشور کے لیے اس کے پریم گیتوں کے نمونے کے طور پر پیش کریں گے۔

اس دل فریب زلفوں والی لڑکی کو دائمی محبت نصیب ہو۔

جو ان قدموں سے پیار کرتی ہے جنہیں بہشت میں رہنے والے پوجتے ہیں۔

کافن کے قدم کالے بر سنے والے بادلوں کی مانند

۱۔ اعود کے بھین۔ از ج۔ ایس ایم ہو پیر۔ انگریزی میں صفحات ۶۱ سے ۶۶ تک۔

باب

اس (لڑکی) کی لال لال آنکھیں۔ غم کے آنسوؤں سے ترتر۔  
 گہرے تالاب میں لپکتی ہوئی کیل مچھلی کی مانند۔  
 اب اس گھاؤں میں گرم گرم ہوا کے جھونکے چل رہے ہیں  
 جس کی فطرت ٹھنڈک ہے۔ کیا اُس برساتی بادلوں کے رنگ والے نے  
 ایک بار اپنے عہائے شاہی کو ایک طرف رکھ دیا ہے۔  
 میری اس اجڑی ہوئی خاتون کی دمک کو چرانے کے لیے  
 جو تلسی کی خاطر کھلی آنکھوں آنسو برسا رہی ہے؟  
 بھگوان سے مجھ رہو کہ آردار خوشی کے ساتھ تاریکی کو دیکھ کر  
 خوش ہوتا ہے۔ جو رنگ کے لحاظ سے کرشن سے ملتی جلتی ہے۔  
 تو۔ بھگوان کے سورگ کی مانند سندھ۔ جب وہ دور ہو۔  
 تو مدتوں طویل ہے! اور جب وہ یہاں (تو) کس قدر طویل ہے؟  
 احباب خواہ کئی روز تک ٹھہریں اور خواہ چلے جائیں۔  
 ہم غمزدہ ہوتے ہیں۔ اس پر بھی اس پھیلی ہوئی تاریکی کو برکت نصیب ہو۔  
 باوجود اس کی کئی ایک مکارانہ چالوں کے جو وہ کھتی تھ ہے  
 میری سندھ چوڑیوں والی لڑکی کا کیا حال ہوگا  
 بڑی اور چمکیلی کیالی کے مانند پیراشک آنکھوں کے ساتھ  
 جو دل کے غمی درد کی ماری ادھر ادھر پھر رہی ہے  
 پنجھی کے بھگوان سے تازہ تلسی کے جوبنوں کے لیے۔  
 جس نے آندھی میں پرندوں کے ڈمک کی اس پہاڑی کے ذریعے حفاظت کی تھی؟

۱۔ یہاں دلونے والی لڑکی تو آردار کی شاگرد ہے اور محبت کرنے والی خاتون لونڈی  
 ہے اور کائن کرشن بھگوان ہے۔

۲۔ یہاں وہی لڑکی ہی بول رہی ہے۔ تلسی کرشن کی نمائندگی کرتا ہے۔

۳۔ بھگوان کا وقت بہت طویل اور مول کا سماں بہت قلیل محسوس ہوتا ہے۔

۴۔ ماں اپنی آردار لڑکی کے لیے گریہ وزاری کر رہی ہے۔

باہل

آرہ دارگریہ وزاری کرتا ہوا ہنوں اور بگلوں سے پیغام رسانی کے لیے منت سماجت کرتا ہے۔

اڑتے ہوئے ہنوں اور بگلوں سے میں نے التجا کی  
لحاجت کے ساتھ۔ ”پہلے پنچنے والو بھول نہ جانا“

اگر تم وہاں میرے من کو کانن کے ساتھ دیکھ پاؤ  
ادوہ امیری بات کرتے ہوئے پوچھنا تو سہی ”کیا ابھی تک“  
تم اس کی طرف نہیں لوٹے؟ کیا ایسا کرنا مناسب ہے؟

پھر آرہ دار اس بات پر اظہار حسرت کرتا ہے کہ بادل اس کا پیغام  
نہیں لے جاتے اور بادلوں اور بھگوان کی مشابہت کا ذکر کرتا ہے۔

۷۵

بادلو، مجھے تہلاؤ تم نے من وسیلوں سے پائی ہے  
ترو مال کی مانند مقدس صورتہ ! اور

زندگی کی حفاظت کے لیے عمدہ پانی اٹھائے ہوئے

تم سارے آکاش میں پھیل رہے ہو۔ یقیناً تم نے

ضروری کوئی ایسی تپسیا کی ہے جو تمھارے جہوں کو پردہ بناتی ہوگی،

اور جس کی بدولت تم اس رحمت سے بہرہ ور ہوئے ہو۔

محب بھگوان کی سنگدلی کے متعلق کہتا ہے۔

اس مدتوں بے زمانے میں بھی۔ جورات بکلاتا ہے

جب کو لوگ ٹکریں مارنے کے لیے مجبور ہوتے ہیں۔ اسے رحم نہیں آتا

کہ وہ اپنے نہ گھٹ سکنے والے غم میں.....

اس آجوشم لڑکی نے سارا جھل جھان مارا ہے

نازک کمزوری۔ جسے مجھ پانی نے جنم دیا

کانن کے چرن کلوں کی طویل حمد و ثنا کے بعد۔

آرہ دار نیلے رنگ کے آبی گل سوسن میں بھگوان کی شبیہ دیکھ کر  
وہ بھگوان کا سر جگہ درشن پاتا ہے۔

ایک نیلی اور وسیع پہاڑی کے اوپر

کنولی کے پھولوں والے بڑے بڑے گڑھوں کی مانند چلنے والے۔ تمام مقامات پر  
میری نظروں میں۔ اس مالک ارض کی آنکھ کے حالات ہیں  
مالک سا، جس کی پیٹی گرجا ہوا سمندر ہے  
کالی آنکھوں والا پر بھو۔ میرا اور تمام دوسری مدحوں کا۔  
آروار جھگو ان کی عظمت یوں بیان کرتا ہے۔  
شی لوگ۔ صالح مشقت سے عرفان حاصل کرنے پر  
کہتے ہیں ”اس کا رنگ۔ ناند ارجال۔ نام آور  
اس کی صفت ایسے اور ایسے ہیں۔ مگر ان کی تمام جاں نشانی  
میرے پر بھو مالک کی عظمت کا اندازہ لگانے میں کما میاب نہیں ہو سکی  
ان کا نور عرفان ایک ٹوٹے پھوٹے چراغ کے سوا کچھ نہیں ہے۔  
سوتیلی ماں اس لونڈی کی حالت پر ترس کھاتی ہے جو رات کی  
طوالت کو برداشت نہیں کر سکتی۔  
مجھ پاپن کی بچی۔ خوبصورت دانت  
گول گول چھاتیاں اور گلاب سا چہرہ رکھنے والی یہی کہہ رہی ہے۔  
”سندر راتیں میری طلب کی مانند ابدی ہیں  
تلسی کے لیے“ .....  
پھر وہی سوتیلی ماں اپنی لڑکی کی کم سن دیکھ کر اسے محبت سوزاں  
کے ناقابل دیکھ کر کہتی ہے۔  
ابھی اس کی چھاتیاں پورے طہ پر نہیں ابھیں۔ اس کی نرم نرم زلفیں  
چھوٹی چھوٹی ہیں  
اس کا گھانگھ اس کی کمر کے ارد گرد ڈھیلا ہے۔ بچوں کی مانند  
بھولی بھولی باتیں کرتی ہے  
اس کی آنکھیں مسوم ہیں .....  
اس کی ایک لونڈی پر عاشق ہونے کے الزام پر جھگو ان اپنے  
دست کو یہ جواب دیتا ہے۔

بالا

وہ لال لال سوکھی پھول جو کہ میری جاں ہیں  
وہ اس کی آنکھیں جو اس کے سورگ کی مانند ہیں۔ .....  
لونڈی تاریکی سہارا نہیں سکتی۔ لیکن اس پر بھی وہ چاند کا ٹکڑا  
دیکھ کر پریشان ہو رہی ہے۔

اُف، وہ ہلال جو ہر طرف سے گھیرنے والی کالی رات کو چیر رہا ہے  
مجھ میں سے بھی چیر جائے!  
ہلے۔ کیا اب یہ چلنا ہوا طلوع ہو رہا ہے؟  
تاکہ مجھ اُجڑی ہوئی کے پاس وہ فرخندہ تازگی آجائے۔  
جو کہ صفتِ تلی کے پھولوں کے لیے تڑپ رہی ہے؟  
باندی کا محب اس کی ناتوانی دیکھ کر مایوس ہو جاتا ہے۔  
ہائے جب وہ روتی ہوئی

بادلوں کے رنگِ دالے کے ناموں کو تلتا رہی ہے،  
میں نہیں جانتا کہ وہ بیجے گی یا

اس کا لایم جسم اور روح انتقال کر ہی جائیں گے۔!  
کر کر کل شیکھ کے تراول ترو موڑی میں سے۔ شتک ۵۔  
اگرچہ لال آگ خود آگر شدت کی حرارت دکھلائے  
لال آنول کھلتا ہی نہیں۔

اُس تند کروں والے کے بغیر۔  
جو بلند آسمانوں میں اپنی نشست گاہ رکھتا ہے  
دُش و بیکوود کے پر بھو، کیا تو دور نہیں کرے گا  
میرے غم کو۔ میرا دل تیری بے حد محبت کے سوا کچھ کھلتا ہی نہیں۔  
جمع شدہ پانیوں کو لے کر چمکتی ہوئی ندیاں  
لازمی طور پر پھیلتی اور دوڑتی ہوئی

گہرے سمند میں داخل ہوتی ہیں۔ اس سے الگ نہیں رہ سکتیں۔  
اسی طرح میری پناہ گاہ بھی

باب

اے وترودیکو ڈو کے یر بھو گھنے بادل سسی آنجھوں دالے نیک بخت،

تجھ میں سامنے کی چکی برکت کے سوانہیں ہے۔

مگر ر ہی کتاب سٹے۔

میرا اس دنیا کے ساتھ کوئی رشتہ نہیں ہے

جو اس زندگی کو سچی مانے ہوئے ہے جو کہ جھوٹی ہے

ایسے رنگن میرے آقا یر میری پکار ہے،

کہ صرف تیرے لیے ہی میری محبت جلتی ہے،

میرا اس دنیا کے ساتھ کوئی رشتہ نہیں ہے۔

پتلی کمر والی کنواریوں کے جھنڈوں کے ساتھ)

میں سرور و محبت کے ساتھ صرف ایک کے لیے کھڑی ہوں۔

رنگن - میرے آقا - پکارتی ہوئی۔

نال آکیر دو یہ پر بندھم کی ایک فصل تر و پادانی، میں سنے۔ آندال

شاعرہ خود کو ایک گوبی خیال کرتی ہوئی اپنے احباب سے التجا کرتی ہے کہ

وہ سوئے ہوئے کرشن کو جگانے کے لیے اس کے ہمراہ ملیں،

گلابوں کے پتھیرے چھپے ہم جگل میں جا کر

وہاں کھاتی پیتی ہیں۔ گوالے نہیں جانتے کہ ہم کون ہیں یا کون نہیں

اور پھر بھی ہمیں کتنی بڑی بخشش حاصل ہے کہ تو نے

ہمارے گھروں میں جنم لیا گو وند! تو بھی ہمارے ساتھ وہی رشتہ رکھا ہے۔

جو کہ ہم تیرے ساتھ رکھتی ہیں۔ یہ رشتہ کبھی ٹوٹنے کا نہیں۔ اگر

ہم محبت اور ان کے ساتھ تجھے بچکانہ ناموں سے پکاریں

تجھے نہ ہو جائیکو نکدہ ہم بھی بچوں کی مانند

اے یر بھو! ہم بھولی بھالی ہیں۔ ہائے ایلورم بوائی!

کیا ہیں غنایت کر دے  
 وہ (مرد صگ) تنہا دھوکہ جو ہم نہ گنتی ہیں؟  
 پیری آروار خود کو یشو دھوا خیال کر کے ننھے کرشن کو دھولی میں  
 لیتا ہوا اور چاند کے لیے چلاتا ہوا دیکھ کر کہتا ہے  
 (۱) وہ اس لیے دھولی میں لٹھک رہا ہے کہ اس کی بھوں کاموتی

بھولتا رہے۔  
 اور اس کی کمر کی گھنٹیاں بجتی رہیں۔ اوہ - اوجاند  
 میرے گوند کی بیلا دیکھ اگر تیرا چہرہ آنکھیں رکھتا ہے  
 ادب پھر - چلا جا!  
 (۲) میرا بچہ - مجھے امرت کی مانند پیارا - میری نعمت - تجھے بلاتا ہوا  
 اپنے ننھے ہاتھوں سے تیری طرف اشارہ کر رہا ہے!  
 او بڑے چندرما - اگر تو اس کالے کے ساتھ کھیلنا چاہتا ہے - تو  
 بادلوں میں چھپ نہ جا۔  
 بلکہ خوشی خوشی چلا جا!

ترد میگئی کہتا ہے  
 یہ کتنے ہی بوڑھے ہوتے جائیں اور ہیں  
 سہارے کے لیے عصا درکار ہو - پیشتر اس کے کہ ہماری کمر جھک کر  
 دھری ہو جائے

آنکھیں سامنے زمین پر گر گئی ہوتی - اور اداؤں  
 لڑکھڑا کر بٹھتے ہوئے - ہانکل گئے گز رہے  
 ہم دداری کی بوجا کریں گے - اُس کے گھر کو  
 جس نے زندگی کے ساتھ اپنی بناوٹی ماں کو یہاں تک چوسا کہ  
 وہ مری گئی - معترف بختی

۱۱۱

آئندہ کبھی ہے

میں گویا لکھی دھڑلے ایک پر شہوت ہاتھی کی مانند ہے۔ جو اپنے  
مضبوط شانوں کے ساتھ دوڑتا نہیں۔ پنیانی، تو  
خوشبو پھیلاتے ہوئے بکھرے باؤں والی۔ تو روزہ کھول دے!

آدیکھ۔ کس طرح ہر عام رخ یا بگھس دے رہے ہیں

اور ہاتھی کا شائے میں بیٹھی ہوئی کول

اینا گیت الایا رہی ہے۔ تو گیند ہاتھ میں لیے

خوشی خوشی کھول دے اپنے لکڑی ہاتھوں اور جھٹکارتے ہوئے مندر کنگنوں سے

ناکہ تیرے چچیرے لکڑی کے نام کو گاسکیں۔ آہ، ایلو رم ہاوائی!

تو میتیں دیوتاؤں کا پیشوا۔

تو بلوان ہے انھیں سمجھ رہا بنانے کے لیے۔

جاگ اپنی نیند سے تو جو عادل اور توانا ہے۔ اور بے عیب

اور اپنے دشمنوں کو جلانے والا ہے۔

اور پنیانی خاتون کٹوروں کی مانند نازک چھاتیوں والی۔

لال ہونٹوں اور پتلی کمر کے ساتھ۔ لکشی۔ بیدار ہو نیند سے

ابھی اپنے سواہی کے آگے نکلے اور آئینے بھینٹ کر دے۔

ہائے۔ ایلو رم ہاوائی! ہمیں نہانے دو۔

نام آروار جے پر انکھو اور شہ کوپ بھی کہا جاتا ہے۔ کہ مانند ایک

آروار کی بھگتی کی صفات مخصوص کے متعلق گوند آچاریر جو ڈھٹی ڈوان

فڈ ڈم اوت ڈروڈ اینٹس اور آرواروں کی متبرک سو اچھریوں کا مصنف ہے

کہتا ہے کہ نام آروار کی تعلیم کے مطابق جب کوئی شخص سرور عشق اور قبولیت ذات

کرنے والی ایزدی عبادت کے سے مخلص ہو جاتا ہے۔ تو وہ بڑی آسانی کے ساتھ

۱۔ ہو پیر

۲۔



باجل

حقیقت کو پالیتا ہے۔ نام آروار نے کہا ہے۔ کہ رحمت ایزدی ہی حصول نجات کا وسیلہ واحد ہے اور خود کو بھگوان کے آگے سوئپ دینے میں کوئی کوشش درکار نہیں ہوا کرتی۔ مندرجہ ذیل انفاظ میں نام آروار کہتا ہے کہ بھگوان نگاتا رہمارے ساتھ تشق کی کوشش میں رہتا ہے

آندروپ بھگون، سخت ہی میری آنکھوں سے طوفان انگ بنے لگا ہے۔  
اوہ کیا بات ہے ہمیں نے پوچھا۔ یہ کتنا اچھا ہے کہ وہ بے عیب و اکمل  
دوستانہ دونوں اور راتوں میں۔ مجھے اپنا ساتھی چنتا ہے  
میرے ساتھ لٹنے کے لیے تشق کرتا ہے۔ مجھے اپنانے کے لیے اور مجھے

”ایکلا نہیں“ چھوڑتا“

مزید برآں نام آروار کہتا ہے۔ کہ بھگوان کی آزادی کو اس کی رحمت کی زنجیروں نے جکڑ رکھا ہے چنانچہ وہ کہتا ہے ”اے رحمت۔ تو نے بھگوان کو اس کے عادل ارادے کی آزادی سے محروم کر دیا ہے۔ اب میں اس کی رحمت کے جھونکوں کے اندر محفوظ ہوں۔ اب اگر وہ چاہے بھی تو خود کو مجھ سے الگ نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اگر وہ ایسا کرے تو میں پکار کر کہوں گا۔ کہ میں فاتح ہوں۔ کیونکہ وہ اپنی رحمت سے منکر ہو کر ہی اپنے ارادے کی آزادی خرید سکتا ہے۔“ اس حالت کی توضیح کے لیے وہ ایک عابد خاتون کا ذکر کرتا ہے جس نے کاینجی میں وردراج کی سادھی پر رہ کر بھگوان کے پاؤں سے لپٹ کر کہا تھا ”اے پرہو۔ اب میں نے تیرے چرن مضبوطی کے ساتھ پکڑ لیے ہیں۔ بھلا کوشش تو کر کے دیکھ۔ کہ تو مجھے لات مار کر مجھ سے جدا ہو سکتا، بھی ہے یا نہیں؟“

نام آروار ایک اصطلاح تھیل یا نرو کیرم کو جو تامل میں محبت ظاہر کرتی ہے۔ استعمال کرتا ہے۔ یہ اصطلاح ظاہر کرتی ہے۔ کہ جذبہ محبت چکر لگاتا ہوا اور ہی اوہ گہرا ہوتا چلا جا رہا ہے۔ مگر کبھی منتشر یا ختم ہونے میں

۷۹

۱۔ بھگودیشم۔ منقولہ در تعریف گوندیا چاریر۔ ”راوڑی سنتوں کی مسرت“ سے۔

نہیں آتا۔ دل میں محبت کا یہ چکرانا اور برمانا چپ چاپ ہوا کرتا ہے۔ اس گائے کی مانند خاموش اور بے زبان۔ جس کے دودھ سے بھرے ہوئے تھن جھنجھٹا رہے ہیں۔ لیکن وہ اس کے دُور بندھے ہوئے بھڑے کے پاس پیچنے کے لیے اپنی دردناک تمناؤں کو منہ سے ظاہر نہیں کر سکتی۔ حقیقی عشق ایزدی دائمی اور سدا ترقی پذیر ہوا کرتا ہے۔ نام آروار کی محبت اور تیزو مینگئی آروار کی محبت کو یامنا بھگوڈ وشم میں بیان کرتا ہوا نہیں ایک دوسری سے مختلف قسم کی بتلاتا ہے۔ تریچنگئی آروار کی محبت اس تجربے کو ظاہر کرتی ہے جس میں مستانہ وار اور وجدانچینر باہمی مسرت بخشی کی حالت میں ایشور کے ساتھ دائمی رفاقت پائی جاتی ہے۔ وہ اتھاہ محبت میں ڈوبا ہوا نشے میں پُور آدمی کی مانند بے شعور اور مدحوش ہو جانے کے خطرہ عظیم میں رہتا تھا۔ لیکن نام آروار ایشور کی نہایت شدید طلب رکھتا تھا۔ اچھا سچہ وہ احساس تنہائی سے مغلوب ہو کر اپنی انفرادی ذات سے بے خبر ہو جاتا تھا۔ گر وہ بالکل مست اور بے ہوش نہ ہوتا تھا۔ وہ طاقت جو ایک پورے اور توانا ذہن سے اپنے دوپے اور رفیق محبوب کے سرگرم انتظار میں بہا کرتی ہے۔ اسے ہمارا دینے اور زندہ رکھنے کے لیے کافی تھی۔ اس حالت کو ترووانی موڑی میں اس طرح بیان کیا گیا ہے۔

دن اور رات وہ سو نہیں سکتی

آنسوؤں کے سیلابات میں اس کی آنکھیں تیرا کرتی ہیں

کنول سی آنکھیں اورو کر اس کا سر چکرا جاتا ہے

ہائے! میں تیرے بغیر کیونکر رہ سکتی ہوں

وہ باہمی ہوئی گہتی ہے اور ساری زمین اس کے دھڑے کو محسوس کرتی ہے

اکثر اوقات اس محبت ایزدی کے تین مرحلے بتلائے جاتے ہیں۔

۱۔ بھگوڈ وشم دیکھو۔

یا (۱) یا (۲) وجد (۳) افاقہ - پہلی حالت کے معنی تو اس گذشتہ وجد انجمن روحانی سرور کی یاد ہے جو ایشور نے پہلے کبھی عطا کی تھی - (۲) دوسرے مرتلے سے مراد وہ نقابت اور مایوسی کی حالت ہے - جو ایسی یادداشتوں سے پیدا ہوتی ہے اور وہ حال میں ایسی وجد انجمن خوشیوں کی عدم موجودگی سے آگاہ ہوتی ہے (۳) تیسری حالت ایسا تک افاقہ اور روشنی کی ہے جبکہ وہ وجد کی حالت میں بے ہوش ہوتا ہے اور یہ بے ہوشی تیزی کے ساتھ بڑھتی ہوئی موجب مرگ ہو سکتی ہے -

آر وارسنیت فلسفیانہ قیاسات کا میلان رکھتے ہوئے محنت اندوز کے وجد اور جذباتی تجربات میں لگے رہے تھے - لیکن نام آر وارسن کی تصانیف میں ایسے جملے بھی پائے جاتے ہیں - جو روح کی ذات کا تجربہ ظاہر کرتے ہیں - چنانچہ وہ کہتا ہے - کہ اس عجیب و غریب ہستی کا بیان نہیں کیا جاسکتا - یہ آتما ابدی ہے اور گیان اس کا جوہر اصلی ہے - جھگوان نے ازراہ بندہ پروری مجھے دکھلایا ہے کہ روح اسی کا ہی ایک انداز ہے اور اس کے ساتھ محمول اور موضوع عرض اور جوہر (یا حروف تہجی اور حروف علت الف میں جو تعلق ہے) روح کی حقیقت روشن ضمیر کی سمجھ سے بھی باہر ہے - اسے اس با اس جماعت یا زمرے میں شمار نہیں کیا جاسکتا اور لوگ کے متشاغل شاتہ سے بھی اس کا ایسا براہ راست اور آک نہیں ہو سکتا جیسا کہ حواس کی راہ سے بیرونی دنیا کا ہوا کرتا ہے - یہ روح جیسی کہ جھگوان نے مجھ پر منکشف کر دی ہے - اسے جسم یا ذہن یا حواس یا قوت حیات (پران) یا ارادہ (بدھی) کے تمام مقولوں سے برتر ہے اس میں وہ تغیرات اور بگاڑ نہیں پائے جاتے - جو ان اشیاء میں دیکھے جاتے ہیں - وہ ان سب سے بالکل ممیز اور لطیف تر ہے یہاں تک کہ اس پر بھلائی اور برائی کا بھی اطلاق نہیں ہو سکتا - قصہ کوتاہ روح ایک ایسی ہستی ہے - جو حسی علم کے دائرے سے

۱۱۱

باہر ہے۔

یہاں روح کو ایک پاک اور لطیف جوہر بتلایا گیا ہے جو ہر ایک قسم کی کثافات سے بے تعلق ہے اور جسے عام اشیاء کی مانند نہیں جانا جاسکتا حقیقت کی نوعیت کے متعلق اس قسم کے بیانات اور مباحثے اور ان کے بتلائے ہوئے مسلک کے متعلق اس قسم کی منطقیانہ اور عملیاتی کھوج آرواروں کے حلقہ مقصد سے خارج ہے وہ وجد میں آکر گیت گاتے ہوئے اکثر اوقات یقین کرتے تھے کہ ان گیتوں کے رچنے میں ان کا کوئی دخل نہ تھا۔ خود ایشورہی ان کی راہ سے بولتا تھا۔ یہ گیت عموماً جمنا بھوں کے ساتھ گائے جاتے تھے اور ان کی مست کرنے والی صفت صرف آرواروں سے ہی مخصوص اور اس زمانے میں دکن کے روایتی راگ سے بالکل مختلف تھی۔ کتب آروار کا مطالعہ جو کہ رامانج کی خاص درخواست پر اس کے شاگردوں نے جمع کی تھیں۔ اور جن سے رامانج کو اپنے نظام فلسفہ کے لیے بہت کچھ فیضان و غذا ملی تھی۔ بھاگوت اور وشنوپران میں مذکور پورائیک سکتھاؤں کی اجمعی واقفیت ظاہر کرتا ہے۔ ان میں کم از کم ایک جملہ ایسا ملتا ہے جو جیسا کہ پہلے مذکور ہو چکا۔ رادھا (پنٹانی) ۸۱

۱۔ سر۔ آر۔ جی۔ - ہنڈار کر لکھتا ہے کہ آروار کل شیکھر نے اپنی تصنیف مکند مالایں بھاگوت پران (گیارہواں سکندھ ۲-۳۶) سے ایک جملہ نقل کیا ہے (وشنومت شیومت اور چھوٹے موٹے ست۔ ص ۷۰۔ انگریزی میں)۔ اس کے۔ آنگر اپنی کتاب دکن ہنڈونومت کی ابتدائی تاریخ میں اس بیان پر اعتراض کرتا ہوا کہتا ہے کہ بھاگوت کی تینوں اشاعت (کنڈا۔ گوتھ اور دیوناگری) میں جو اسے مل سکتی ہیں کہیں نہیں پایا جاتا۔ نیز وہ کہتا ہے۔ کہ اس جملے میں اس قسم کا شہادہ امیر ملکوک ہے کیونکہ یہ عموماً دکنی کتاہوں کے انیسویں ان غلیطوں کے لیے معذرت کے طور پر ہوا کرتا ہے۔ جو مہترک نظم کے پڑھنے یا رسوم مذہبی ادا کرتے وقت واقع ہوئی ہوں۔

بابت

جو کرشن کی سکھی خیال کی جاتی ہے۔ ان کی طرف اشارہ دیتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اردوار لوگ برہمن میں کرشن کی اوائل عمر کی کتھاؤں کا ذکر کرتے ہیں اور ان میں سے اکثریشو دھایا اجاب کرشن یا گوپیوں کا پارٹ ادا کرتے ہیں۔ جو روحانی محبت ان کے گیتوں میں ظاہر ہوتی ہے اس سے کبھی تو کرشن کے ساتھ وصل پانے کی خاطر دلی تمنا کا اظہار ہوتا ہے یا درود فرقت یا جذبہ اطمینان یا کرشن کے ساتھ براہ راست وصل یا کبھی کبھی کرشن کے ساتھ تعلق رکھنے والے داستانی اشخاص کے ساتھ جذباتی عینیت کے ذریعے حاصل شدہ مسرت کا بیان ہوتا ہے۔ بھاگوت پران کے گیارھویں اور بارھویں سکنندھ میں بھی شدید جذبات سے نمودار ہونے والی مستی کے متعلق بڑھتے ہیں مگر وہاں ہم کسی بھگت میں بھی یہ بات نہیں دیکھتے۔ کہ اس نے خود کو کرشن کی زندگی کے داستانی اشخاص میں سے کوئی ایک مان کر اس خیالی عینیت سے پیدا ہونے والے جذبات کا اظہار کیا جو ہم کرشن کے ساتھ گوپیوں کی محبت کے متعلق سنتے ہیں۔ مگر کسی شخص کے متعلق یہ نہیں سنا گیا کہ اس نے خود کو ہی ایک گوپی مان کر اس کے غم فرقت کا اظہار کیا ہو۔ دشنو پران۔ بھاگوت پران اور ہری وانش میں جو داستانی حکایات محبت مذکور ہوئی ہیں وہ صرف حیات کرشن کے ہی قصے ہیں۔ لیکن وہ اپنے عشاق کے متعلق جنھوں نے خود کو کرشن کے داستانی محبوب کے ساتھ ایک مان لیا تھا۔ یہ تو نہیں کہتے کہ انھوں نے اپنی عبادت ایسی ایکتا کی راہ۔ سے حاصل کی تھی۔ ان میں تو صرف یہی کہ اگیا ہے کہ کرشن کی داستانی زندگی ان لوگوں کی عبادت کو شدید و عمیق تر بنانے کا اثر رکھتی ہے جو پیشتر ہی کرشن کے ساتھ محبت رکھتے ہیں۔ لیکن یہ خیال کہ کرشن کی داستان اس کے عشاق پر اس قدر اثر انداز ہو سکتی ہے کہ انھیں داستانی اشخاص

کی صفات مخصوصہ کے ساتھ اس طرح بھردے۔ کہ ان کی زندگیاں بھی  
 اسی نمونے کی ہو جائیں۔ مذہبی دنیا کی طاعتی نشوونما کی تاریخ میں  
 ایک نئی بات ہے۔ غالباً یہ ہندوستان کے دیگر طاعتی سالکوں میں بھی  
 پائی نہیں جاتی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ پہلے پہل آرواروں میں ہی وہ خیال  
 جس نے گوڑیہ سلک کے عباد کی تصانیف اور خاص چیتنیہ کی زندگی  
 میں کمال عروج حاصل کیا۔ نمایاں صورت میں نمودار ہوا۔ اس کے  
 متعلق ہم موجودہ کتاب کی چارم جلد میں بحث کریں گے۔ کرشن کی  
 تاریخ حاکم کی داستانی ارواح کے بھکتوں کے اندر داخل ہونے  
 کے قدرۃً یہی معنی ہو سکتے ہیں کہ کرشن کے تعلق میں ان داستانی  
 ارواح کے جذباتی انداز بھی ان عباد میں نمودار ہو کر براہ تغیل  
 ان ارواح کی جذباتی تاریخ میں سے گزریں۔ جن کے ساتھ وہ خود  
 کو ایک خیال کرتے تھے۔ اسی لیے ہم دیکھتے ہیں۔ کہ جب اس  
 جذباتی انداز پر گوڑیہ سلک میں زور دیا گیا اور دسویں صدی سے  
 چودھویں صدی تک مفکرین کی خطیبانہ جماعت نے ان جذباتِ مشق  
 کی تحلیل کی۔ تب گوڑیہ ویشٹنوں نے محبت کے ترقی یافتہ مدارج  
 کی تحلیل کا اعتراف کرتے ہوئے ان مدارج کو جذبہ عبادت کی نشوونما  
 کی علامات خیال کرنا شروع کر دیا۔ جیسا کہ روپ گوسوامی کی تصنیف اجول  
 نیل منی میں تشریحاً بیان ہوا ہے۔ کہ سموی عبادت کا عمیق جذبہ عشق  
 میں تبدیل ہونا جیسا کہ گوپیچون اورادھا کی داستانی زندگی میں  
 دیکھا جاتا ہے ہمدردانہ نقل کے ذریعے اس طرح ہی حاصل ہوا تھا۔  
 جیسا کہ ناٹکی اعمال کی قدردانی میں ہمدردانہ دلچسپی کے ذریعے  
 وقوع میں آتا ہے۔ مفکرین مدرسہ خطابت اعلان کرتے ہیں کہ  
 ناٹکی عمل کا شاہد اپنے جذبات میں ایسا پہچان پاتا ہے۔ کہ ان کی  
 افراد کو زمان و مکان کی انفرادی حدود سے باہر لے جاتی ہے  
 اور اس کی سموی شخصیت اُس وقت کے لیے معدوم ہو جاتی ہے۔ سموی

بالج

انفرادی شخصیت کا جاتے رہنا اور جذبات کا ایک جانب خاص میں اچھلنا خیالی طور پر اس شخص کو نہ صرف ایسج کے اوپر جذبات ظاہر کرنے والے ناٹکی لوگوں کے ساتھ ایک کر دیتا ہے۔ بلکہ ذرا سے ان واقعی شخصیتوں کے ساتھ بھی ایک پسیر کر دیتا ہے جس کے جذبات ایسج پر ظاہر یا نقل کیے جاتے ہیں۔ ایک عابد حد سے زیادہ دھیان لگاتا ہوا خود سستی کے ایک ایسے جذباتی مرحلے پر اٹھ سکتا ہے کہ وہ ذرا سے اشارے سے ہی خود کو گویوں اور رادھا کی خیالی فضا میں منتقل کر تا ہوا ان تمام صدق دلائل جذبات محبت کو محسوس کر سکتا ہے جو کبھی کوئی بڑے اسے بڑا پر جوش اور براہیگنختہ محب کرنے کے قابل ہوتا ہے۔

یہ بات صاف طور پر یقینی معلوم ہوتی ہے۔ کہ آرو اور لوگ ہی وہ سب سے پہلے سنت گزرے ہیں۔ جنہوں نے جذباتی انقلاب میں آگے قدم بڑھایا ہے۔ چنانچہ راجا کل شیکھر جو ایک آرو اور رام کا عابد تھا۔ دلولہ انگیز پسی کے ساتھ رامین کی تلاوت سنا کرتا تھا۔ جب کبھی وہ رامین سنتا۔ وہ جوش میں آجاتا اور جب وہ اپنے شیطانی دشمن راون پر رام کی چڑھائی کی کتھا سنا۔ وہ اپنی ساری فوج کو ہی رام کے ساتھ ہو کر لڑکا پر دھاوا بولنے کا حکم دیدیا کرتا تھا۔

آرو اوروں کے عابدانہ گیت کرشن کی داستان زندگی کے مختلف حصوں کی بہت زیادہ واقفیت کا ثبوت دیتے ہیں۔ ان کے جو جذبات عبادت میں جوش زن ہوتے تھے۔ وہ بنیادی طور پر پانچ قسم کے تھے (۱) آبائی جیسے ماں کے بچے کی طرف (۲) احباب و اتفاق کے درمیان (۳) خدام کے اپنے خدوم کی طرف (۴) لڑکوں کے اپنے باپ یا خالق کی طرف اور (۵) ایک محبہ عورت کے اپنے محبوب کی طرف۔ نام آرو اور ترو میٹھی آرو اور کی مانند

۸۳

بعض آرواروں میں آخری قسم جذبات نے زبردست اہمیت حاصل کی ہے۔ ان آرواروں کے روحانی استعارے میں ہم بھگوان (پرہو) مالک اور پرہیتم (محبوب) کے لیے پر جذبہ اشتیاق پاتے ہیں اور ان کے اظہارات محبت میں عاشقانہ آرزوؤں کی ان مریضانہ علامات کے نشانات دیکھتے ہیں۔ جن پر ویشنوں کے گوڑیہ ملک کی تصانیف میں حد سے زیادہ زور دیا گیا ہے۔ چنانچہ اس ملک میں عابدہ عورت کی جسمانی دلربائیوں کی انسانی تشبیہات دینے والا وہ حد سے گور گئے ہیں مگر آرواروں کی حالت میں اگر زور دیا گیا ہے۔ تو یا تو سب سے بڑھ کر بھگوان کی دلربا اور برترین خوبصورتیوں پر یا اس عابدہ کی صدیقانہ تمناؤں پر جو بھگوان یا کرشن کے لیے ایک عابدہ عورت کی محبت کا سوانگ بھرتا ہے اور کبھی کبھی تو اس سرگرم آرزو کو مرض عشق کے سبب سے قابل رحم مریضانہ علامات کے ذریعے بیان کیا گیا ہے۔ کبھی کبھی ساری رات ہی بھگوان کے انتظار میں مرنے کی جاتی ہے۔ قاصد پر قاصد بھیجے جاتے ہیں اور بعض اوقات اس وجد اور مسرت کا اظہار ہوتا ہے۔ جو ظاہری طور پر بھگوان کی واقعی ہم آغوشی سے حاصل ہوتی ہے۔ ہم یہ بھی پڑھتے ہیں کہ کبھی کبھی خود بھگوان بھی اپنے آروار بھگت کی غمگینوں اور دلربائیوں پر فریفتہ ہو کر اس کے ساتھ تبادلہ محبت کیا کرتا ہے۔ ان بیانات میں محبت کرشن کے ماستانی حالات میں پائے جانے والی شخصیتوں کا بہت ذکر آتا ہے اور کرشن کی زندگی کے ان شاندار سوانح کی طرف خاص توجہ دلائی گئی ہے جو عابدہ عورت یعنی آروار کی محبت کو ابھارنے کا اثر رکھتے ہیں۔ یہ وجد اور جذبات اس گرداب کی مانند ہیں جو انفرادی روح کی ابدیت میں چکر کھاتا ہوا کبھی خود کو فرقت کے درد شدید میں ظالم کرتا ہے اور کبھی سرور و صل میں۔ آروار اپنی وجدانگیز مسرت میں ہر عکس دیدار حق پاتا ہوا اپنے تجربے کے عمق میں اسے اور ہی اور چاہتا ہے۔ وہ شاندار مسرت



باب ۸

کے اُن حالات کا تجربہ حاصل کرتا ہے۔ جن میں وہ نیم شور اور بے شور ہوتا ہوا کبھی کبھی طلب محبوب میں تڑپنے لگ جاتا ہے۔ اور اگرچہ بھگوان کے لیے جذبہ آرزو کو بسا اوقات جنسی محبت کی مشلہ سے بیان کیا گیا ہے۔ مگر اُن تمثیلات کو جذبہ عشق کی مرصعانہ علامات تک پہنچانے کی شاذ و نادر ہی کوشش کی گئی ہے۔ اس لیے ادب محبت ایزدی کو انسانی محبت کی اصطلاحات میں بڑی پاکیزہ صورت میں ظاہر کرتا ہے اور وار یہ دکھلانے میں غالباً پیشرو گزرے ہیں۔ کہ کس طرح ایشور کے لیے محبت نازک مسادات کے اصول پر میاں بیوی کی باہمی محبت کے وجد اور جذبات کی لطافت حاصل کر سکتی ہے۔ دکن کے شیومت نے بھی تقریباً اسی دور میں ہی فروغ پایا تھا۔ شیو لوگوں کے بھجن عبادت کے اُن عمیق اور شریقانہ جذبات سے لبریز ہیں جن پر انسانی ادب میں کہیں برتری دیکھنے میں نہیں آئی۔ مگر ان کا زور ایک طرف ایشور کی شان اور عظمت اور دوسری طرف ایشور کے سامنے خود سپردگی۔ نفس کشی اور اطاعت پر ہے۔ ایشور کو ہی اپنا سب کچھ مان کر اس کے حق میں جذبہ الفت و تقویٰ ذات تو آرواروں میں بھی ویسے ہی موجود ہیں مگر ان میں یہ پھیل کر پر جوش محبت کی مٹھاس میں بدل جاتے ہیں۔ شیو لوگوں کے بھجن فی الواقع عبادت کی ایزدی آتش سے پر ہیں مگر ان میں زیادہ تر جذبہ اطاعت پایا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر مانیکا واکر اپنی ترو واکم میں شو کے بارے میں کہتا ہے۔ کیا میں تیرا غلام نہیں ہوں؟ میں پوچھتا ہوں۔ کہ تو نے مجھے اپنا یا نہ تھا؟

وہ سب کے سب تیرے سیوک تیرے چرنوں میں پہنچ چکے ہیں۔

میرا جسم گناہوں سے لبریز ہے۔ شیئوی عالم کے خداوند! مجھے ڈر ہے کہ شاید میں سبکدوش ہو کر تیرا دیدار کرنے نہ پاؤں۔ میں نہیں جانتا کہ کس طرح درشن کر سکوں!

میں سر سے پاؤں تک جھوٹا ہوں۔ جھوٹا اپنے دل میں اور جھوٹا اپنی محبت میں۔ لیکن اگر وہ زاری کرے تو کیا اسے روح کی ایندلی مٹھاس تیرا پانی سیوک تجھے پائے گا نہیں؟ اور میٹھی اور پاکیزہ مسرت کے مالک! اپنے خادم پر مہربانی کر کے اسے اپنے پاس آنے کا راستہ دکھلا دے!

ہائے اس خوبصورت خوشبودار زلفوں والی (عابدہ) کی تیرے قدموں کے ساتھ

جو محبت ہے میرے اندر تو اس سے آدھی بھی نہیں ہے۔  
اپنی اس ساحرانہ طاقت سے جو پتھر دل کو پیٹھے اور سیلے پھلوں میں بدل دیتی ہے

تو نے اپنے قدموں کا محب بنا دیا۔  
ہمارے مالک - تیری نازک محبت کوئی حد نہیں رکھتی  
مجھ پر کچھ ہی غالب آجائے اور میرے افعال کچھ ہی ہوں۔  
تو پھر بھی مجھے اپنے قدموں کا دیدار دے کر مجھے بچا سکتا ہے  
او بے عیب ساوی ایک!

عابدہ محبت ایندلی کی مٹھاس محسوس کرتا ہوا جانتا تھا کہ صرف رحمت ایندلی سے ہی کوئی شخص خدا کی طرف مجذوب ہو کر اس کے ساتھ محبت کرنے کے قابل ہو سکتا ہے۔

کسی بھی پھول سے شہد مت چوس اگر چہ وہ  
باجرے کے چھوٹے سے چھوٹے دانے کے برابر ہو۔

جب کبھی ہم اسے یاد کرتے ہیں۔ جب کبھی اسے دیکھتے ہیں۔  
جب کبھی اس کے متعلق ہم بکھول کر بات چیت کرتے ہیں۔

باب ۱

تب ہی نہایت شیریں وجد کا شہد بننے لگ جاتا ہے  
یہاں تک کہ ہمارا سارا وجود اس سرور میں گھل جاتا ہے  
اے جھنم خانے والی مکھی۔ اسی پراسرار تقاس کی طرف جا  
اور اس کے گن گایا کر

## آرواروں اور شری و شیوؤن کے درمیان مذہبی عقائد میں بعض امور مناقشہ

— — — — —

آرگیا بس منتھمنی۔ یا منا۔ رامانج اور ان کے متقلدین نے آرواروں  
کی الہامی تعلیمات کو بہت حد تک قبول کیا ہے۔ لیکن وہ ان کے ساتھ  
مذہبی عقیدے کے بعض بنیادی امور میں اختلاف رائے رکھتے تھے۔  
یہ ادب جداگانہ رسالہ جات کی صورت میں جمع کیا گیا ہے۔ اور ان  
میں سے دو کو اہم ترین خیال کیا جاسکتا ہے۔ ان میں سے ایک تو رامانج  
کی اپنی تصنیف اشکناش رہسپارتھ وورن ہے اور دوسری کا نام  
اشکناش بھیدرنے ہے۔ وینکٹ ناتھ اور دوسروں نے بھی اس  
مضمون پر اہم رسالہ جات لکھے ہیں۔ ان اختلافی امور میں سے بعض کا  
ہم ذیل میں اوکو کر کریں گے

پہلا اختلافی امر رحمت ایزدی (سوامی کرپا) کے متعلق ہے۔

آروار کہتے ہیں کہ یہ رحمت خود بخود ہوتی ہے اور عابد کی کسی بھی  
کوشش یا خوجی پر انحصار نہیں رکھتی۔ کیونکہ اگر خدا بھی اپنا ایزدی  
حق رحمت استعمال کرنے میں کسی اور بات پر انحصار رکھتا۔ تب وہ

۱۔ تہی سودوں کی صورت میں پائے گئے ہیں۔

رحمت اسی قدر ہی محدود ہوتی مگر دوسرے کہتے ہیں کہ رحمت ایندوی بائبل  
نیک اعمال پر منحصر ہے۔ اگر ایسا نہ ہو۔ تو وقت پر سب لوگ نجات یا نکتہ  
ہو ہی جائیں گے اور انہیں نجات کے لیے کوئی کوشش درکار نہ ہوگی  
اور اگر یہ کہا جائے کہ ایشور اپنی مرضی سے جس پر چاہتا ہے۔ اپنی  
رحمت نازل کرتا ہے تو وہ جانب دار ٹھہرے گا۔ اس لیے تسلیم  
کرنا پڑتا ہے۔ اگرچہ خدا رحمت کرنے میں آزاد ہے لیکن عملاً وہ  
عابدوں کے نیک اعمال کے صلے کے طور پر ہی رحمت نازل کیا کرتا ہے  
اور اگرچہ وہ رحیم کل ہے اور سب لوگوں پر ان کی کوشش کا خیال  
کیے بغیر ہی رحمت نازل کر سکتا ہے مگر وہ واقعی طور پر وہیں ایسا  
کرتا ہے۔ جہاں عابد لوگوں میں اعمال پسندیدہ پائے جاتے ہوں۔  
اس لیے رحمت ایندوی کا نزول بے سبب (نیر ہینک) بھی ہے  
اور باسب (سہینک) بھی۔

۸۶ یہ موخر الذکر نقطہ نگاہ رامانج اور اسی کے مقلدین کا ہے۔  
لیکن اس بارے میں یہ بتلادینا ضروری ہے کہ آرواروں اور  
رامانجیوں کے درمیان مذہبی عقائد کے بارے میں بنیادی اختلافات  
تحقیقی مابعد کی دریافت ہیں۔ جبکہ آرواروں کی تصانیف نے  
ضخیم تشریحی ادب پیدا کر دیا تھا۔ اور رامانج کی اپنی تصانیف نے  
کئی علماء کو اس بات سے لیے آمادہ کر دیا تھا کہ وہ اس کی کتب پر  
تفسیرات اور اس کی تعلیمات کی تشریح میں آزادانہ رسالہ جات  
لکھیں۔ علماء مابعد نے آروار اور رامانج کے ادب کا باہمی مقابلہ  
کر کے دیکھا کہ ان کے درمیان مذہب کے بنیادی عقیدے کے  
بارے میں بعض اختلافات موجود ہیں۔ آروار کے تین گلی مسلک  
اور دو یگلی مسلک جس کا راہنما وینکٹ ہوا ہے اس امر میں سخت  
اختلاف ظاہر کرتا ہے۔ اشتادش بھیندر نے میں ان اختلافات کو  
اختصار کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ مذہب کے بارے میں رامانج کے

باب

بنیادی عقائد کو استناد دے رہا تھا اور ان میں ظاہر کیا گیا ہے۔  
ایشور تک رسائی کے لیے سب سے بڑا اصول خود سپردگی (تفویض ذات)  
پرستی کا ہے۔ پرستی سے مراد ایشور کے روبرو ذہن کو اس گہری توثیق  
کے ساتھ عابدانہ حالت میں رکھنا ہے کہ صرف وہی نجات دے سکتا ہے  
اور سوائے خود سپردگی کے اس کی رحمت حاصل کرنے کا کوئی اور ذریعہ  
نہیں ہے۔

بھکت ناریں کی انتہائی اطاعت کرتا ہوا اس کے سوا اور کسی سے  
وہ نہیں مانگتا اور اس کی تمام دعائیں گہری محبت کے سوا کسی اور  
مجرب سے نہیں ہوتیں۔ پرستی الٹی خوبی میں ہمہ گیر فیاضی، مہر و می  
اور تہربانی اپنے مستقل اعدا کے لیے بھی پائی جاتی ہے ایسا  
بھکت محسوس کرتا ہے۔ کہ اُسے سوامی (خداوند) پر جو اس کی  
ذاتی روح کی اصلی ذات ہے۔ ہر حال میں بھروسہ رکھنا ہوگا۔ اپنے  
معاملات میں اس حالت کو انتہائی توکل (بھروسہ) کہا جاتا ہے۔  
اور عابد کا یہ احساس کہ شاستروں میں بتلائے ہوئے کسی بھی فرائض  
کی ادائیگی بھی اسے برترین نشانے پر نہیں پہنچا سکتی۔ اصطلاحاً  
”اپائے شونیتیا“ یعنی اور تمام تدابیر کی لا حاصلی کہلاتا ہے۔ بھکت  
ہمیشہ ان تمام بلاؤں پر جو اس پر وارد ہوں ہنسا کرتا ہے اور

۴

۱۔ راماچ انجی گدیہ ترمیم میں کہتا ہے کہ ذہن کی اس عابدانہ حالت کے ساتھ اپنے گناہوں  
نقصوں اور فروگزاشتوں کا اقرار اور اس امکا احساس کہ عابد خدا کا بے کس غلام اور  
اس نجات دہندہ کی رحمت کے ذریعے نجات پانے کے لیے سخت یقین رہے موجود ہوتا ہے۔  
۲۔ ایسے عابد کو اصطلاحاً پرستی بیشطک کہا جاتا ہے (استناد دے رہا تھا اور ان میں  
صفحہ ۳) مذکورہ بالا حصے میں کہو تر اور بندر کی کہانی دیکھو۔

۳۔ یہاں ”سوامی“ لفظ سے جبراً معنی نکال لیے گئے ہیں۔ سوامی کا لفظ لغوی طور پر  
اپنے اندر سوم (اپنے) کا لفظ رکھتا ہے۔

خود کو خادمِ خدا سمجھتا ہوا خوشی خوشی اُن مصائب کو برداشت کرتا ہے جو بائبل  
 خدا کے اپنے بندوں کی طرف سے آئیں۔ اس حالت کا نام اصطلاحاً  
 پارٹنشریہ (انتہائی نتیجہ) ہے۔ عابد اپنی روح کو ایک ایسا جوہر روحانی  
 خیال کرتا ہے جو بذاتِ خود بہت نہیں ہے اور ہر پہلو میں خدا پر  
 انحصار رکھتا ہوا اسی کی خاطر ہی ہستی رکھتا ہے۔ ویشنولوجک اکثر  
 اوقات ایک نئی کہے جاتے ہیں۔ اور اس کے معنی کبھی کبھی غلطی سے  
 تو حید پرست سمجھے جاتے ہیں لیکن ایک نیت کی صفت مخصوصہ صاف  
 طور پر یہ ہے کہ بھکت ایشور کے آگے اپنا آپ سوئچ کر اُل طور پر  
 اس کے ساتھ جڑا ہوا تمام مخالف حالات میں اس پر پورا بھروسہ  
 رکھتا ہے۔ اس کا دل اُس ابھگون کی ایزدی موجودیت سے سداسرور  
 رہتا ہے جو اس کے تمام احساسات - میلانات - جذبات اور تجربات  
 میں جان ڈالنے والا ہے اور وہ جس کمال کے ساتھ اپنے تمام اعمال و  
 خیالات اور کائنات کی دیگر اشیا میں خدا کو دیکھتا ہے اُسی قدر  
 ہی قدرۃً ایک ایسے طبقہ ہستی میں دخل پاتا ہے جس کے اندر تمام  
 دنیوی جذبات - دشمنی - حرص - حسد - نفرت ناممکن ہو جاتے ہیں۔  
 سب کے اندر ایشور کی موجودگی کے احساس پر وہ تمام باشندگان زمین  
 کے لیے جذبہ فیاضی و رفاقت سے بھر جاتا ہے۔ بھکت کو لازمی  
 طور پر اپنے گرد سے دیکھا (ادخال) لے کر اس کے روبرو اپنے دل  
 کا سارا حال کھولنا پڑتا ہے اور جو کچھ اس کے اندر ہے وہ سب  
 کا سب اپنے گرد کے پاس چھوڑ دینے پر وہ خود کو دشمن کا خادم خیال  
 کرنے لگتا ہے۔ نیز اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ انسانی روح  
 اور ساری کائنات کے خدا پر منحصر ہونے کا فلسفیانہ تصور بھی رکھتا ہو۔

۱۔ اصطلاحاً اس خوبی کو نیتہ زگتھو کہتے ہیں۔

۲۔ اسے اصطلاحاً سمبندھ گلیا تو کہا جاتا ہے۔ اور یہ تصور کہ ہر شے خدا کے لیے

بابت ۸۸ اس قسم کا تصور قدرت ہمارے تمام حسی اعمال میں موجودات حق کا علم رکھتا ہے اور اس حقیقت کا پورا پورا احساس لازمی طور پر ہمارے تمام حواس کو آسانی کے ساتھ ہمارے قابو میں لاتا ہے۔ اپنے اندر ایشور کی موجودگی کے احساس کی بدولت ہی بھکت کو حسی تراغیب سے بہت اوپر اخلاقی بہادیوں کی زندگی بسر کیا کرتے ہیں۔ عام فرائض مذہبی جو دیدوں اور سمرتیوں میں بتلائے گئے ہیں۔ لوگوں کے بہت نیچے طبقے کے لیے ہیں۔ وہ لوگ جو حقیقی جذبہ عبادت کے ساتھ بالکل ہی اپنے مالک کے چورہتے ہیں۔ انھیں اس ضابطہ فرائض کا پابند ہونے کی ضرورت نہیں۔ جس کی پابندی عوام کے لیے ایک لازمی امر ہے۔ ایسا شخص ایشور کی خود بخود رحمت سے نجات پا کر شاستروں میں بتلائے ہوئے فرائض کو ادا کیے بغیر ہی ان کے پھل سے بہرہ ور ہوتا ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ سستی رکھتی ہے۔ شیش بھوتوم کہلاتا ہے۔ قدرتی طور پر اس سے یہ مراد ہے۔ کہ بھکت خود کو خدا کا بھکت جان کر اس کے اولیٰ کے برگزیدہ لوگوں کے لیے کام کرے۔ نوع انسان اور خدا کی خدمت قدرتا اس فلسفیانہ تصور کا نتیجہ ہے۔ جو انسانی ارواح اور ساری کائنات کو خدا پر منحصر۔ اس کے اجزا اور ہر حالت میں اسی کے مقبوض اور محکوم خیال کرتا ہے اسے اصطلاحاً شیش پریتی پر تو کہتے ہیں۔ لے۔ اصطلاحاً اسے نیتہ شور تو کہا جاتا ہے۔

۳۔ اور تمام منقوی فرائض کو چھوڑ کر ایشور کی اعانت کرنا اصطلاحاً اودھی گوچر تو کہا جاتا ہے۔ اسی کتاب کے دوسرے حصے میں سامانج موکش (نجات) کے معنی اس بات کا یقین داثق ہو جانا بتلاتا ہے۔ کہ ذات ایزدی کیا بلحاظ اسرود اور مہیا بلحاظ علم و طاقت اس یا کسی اور دنیا کی تمام اشیا سے جو خیال میں آسکتی ہیں۔ برتر ہے۔ حصول نجات کے حقیقی وسیلے کے طور پر ایشوریں دل کو لگائے رکھنے کا اصطلاحی نام ٹھکتشو ہے۔ یہاں پر اودھی گوچر تو کا جو مسئلہ پیش کیا گیا ہے۔ وہ سامانج کے اسی موضوع پر اس خیال سے متخالف رکھتا ہے جو اس کے بھاشیہ میں اس کے متقلین نے

وہ ہمیشہ اپنے قصوروں سے تو باخبر رہتا ہے مگر دوسروں کے قصوروں کی طرف توجہ نہیں دیتا۔ ان کے بارے میں وہ تقریباً اندھا ہو کر رہتا ہے۔ وہ ہمیشہ اس آگاہی سے بھر رہا ہے کہ اس کے تمام کام مالک کی حکومت کا ملہ سے ہو رہے ہیں۔ وہ اپنے لیے کوئی لذت نہیں رکھتا۔ کیونکہ وہ ہمیشہ یہ محسوس کرتا ہے کہ یہ صرف مالک کا ہی حق ہے۔ کہ اس کے جو اس کی راہ سے حظ اٹھایا کرے۔

اشٹادش بھید نرنے میں کہا گیا ہے۔ کہ چونکہ آرواروں کی تعلیم کے مطابق نجات کے معنی ہیں۔ خدا کو اپنی کھوئی ہوئی ایک روح کا سراغ لگ جانا یا خدا کی غیر محدود خدمت گزار رہنا اس لئے موش خود ایشور کے اپنے مفاد کی شے ہے۔ بھکت کے مفاد کی نہیں۔ خادم کی خدمت تو صرف مالک کی فرمانبرداری کے لیے ہے اور اس لیے اس خدمت میں عابد کی کوئی شخصی غرض موجود نہیں ہوتی۔ مگر آگیا اس کی تعلیم کے مطابق نجات اگرچہ بنیادی طور پر بھگوان کے مفاد کی شے ہے۔ مگر مثال میں بھکت کا فائدہ بھی منظور ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ بھگوان کا خادم بن کر مسرت شدید حاصل کرتا ہے۔ مالک کی کھوئی ہوئی شے دوبارہ ملنے کی مثال یہاں صادق نہیں آتی۔ کیونکہ افراد انسانی وہ باخبر متیاں ہیں جو بے انداز غم و الم سستی ہوئی ایشور کی خدمت اختیار کرنے پر اس سے نجات پاتی ہیں اور اگرچہ بھکت کے ایشور کے آگے خود پسندی کرتا ہوا

بقیہ ماحیشہ صفحہ گذشتہ۔ ظاہر کیا ہے۔ شاید اس کا یہ مطلب ہوگا۔ کہ رانج کا خیال بدل گیا تھا۔ اور آرواروں کے زیر اثر یہ اس کے ابتدائی خیالات ہوں گے۔  
۱۔ اسے اصطلاحاً پراکاشتو کہا جاتا ہے اور مورتی کو ایشور کا سری پھور جان کر اس کی پوجا کرنے کو اصطلاحاً آباے سوروپہ گبان کہتے ہیں اور تمام اشیاے دنیوی کے ساتھ الفت کے ختم ہونے پر ایشور کی طرف محبت وافرہ کا جاری ہونا اور یہ احساس کہ ایشور ممکن حیات ہے۔ اصطلاحاً آتم رمتو کہلاتا ہے۔



بائے

اپنے کاموں کے پھل کی خواہش ترک کر دیتا ہے لیکن وہ ایشور کی خدمت گزاری کا لطف اٹھاتا ہے اور کشف برہم کا سرور حاصل کرتا ہے اس طرح جو لوگ گیان کا راستہ (آپاریک) اختیار کرتے ہیں وہ برہم گیان اور اطاعت ایزدی سے بہرہ ور ہوتے ہیں اور جو لوگ پکچہ پتی (خود سپردگی) کی راہ پر قدم رکھتے ہیں وہ بھی برہم گیان اور اطاعت ایزدی حاصل کرتے ہیں۔ طالبان حق کے جداگانہ راستوں کے اختیار کرنے پر کوئی بھی جداگانہ اثر حالت نجات میں نہیں پایا جاتا۔ مزید براں آروار کی تعلیمات میں منقوی فرائض فلسفیانہ حکمت۔ خدا کی عبادت اور مرشدوں کی اطاعت کے چہار گانہ راستوں کے سوا ایک پانچواں راستہ بھی ہے اور وہ ہے پرپتی یعنی خدا کے آگے قلبی خود سپردگی۔ لیکن آریگیاس خیال کرتا ہے کہ پرپتی (تفویض) کے سوا صرف ایک ہی اور راستہ خدا تک رسائی حاصل کرنے کا ہے اور وہ ہے بھکیتی یوگ (طریق عبادت) رامانج اور اس کے تقلیدین کی رائے میں کرم یوگ اور گیان صرف صفائی قلب کے ذرائع ہونے سے بھکیتی (عبادت) کے لیے تیار کرتے ہیں۔ مرشد کی اطاعت تو ایک طرح کی پرپتی ہی تو ہے۔ اس لیے خدا رسیدگی کے لیے صرف دو راستے ہیں ایک بھکیتی یوگ اور دوسرا پرپتی۔

علاوہ ازیں شرعی دشمنیت میں شرعی ایک خاص اہمیت رکھتی ہے اور چونکہ شرعی دشمنی صرف تین مقولے ہیں۔ اس لیے قدرۃ سوال اٹھتا ہے کہ ان چیت۔ اچت اور پریشور کے سہ گونہ مقولوں میں شرعی کے لیے کونسی جگہ ہے۔ اس معاملے پر دوسرے مذہب کا خیال جیسا کہ رامیا جاناترمی کی تئوڈیپ میں بیان ہوا ہے یہ ہے کہ شرعی کو ارواح انسانی کے ذمے میں ہی شمار کرنا واجب ہے اور اس لیے اس کو بہ لحاظ نوعیت سالما تہی سمجھنا چاہیے۔ دوسرے خیال کرتے ہیں کہ شرعی دشمنی مانتہ

لے۔ اشتادش بھید ترنے کے اگلے حصے میں بعض کی رائے کے مطابق کہا گیا ہے کہ نائین ہی ہے۔

۹۰ ہر جا موجود ہے۔ قدیم تر تعلیمات میں ایشور کی طرف فرزندانہ رویے میں اُس جذبے کو شامل کیا گیا ہے جس میں عابد کے عیوب و نقائص بھی اسے محبوب کے پیار کے لائق بنانے کا اثر رکھتے ہیں۔ مومن خالذ کر نقطہ نگاہ میں فرزندانہ محبت کے اندر یہ بات بھی شامل ہے۔ کہ جھگوان میں اپنے بھکت کے عیوب کی طرف بے اعتنائی اور نابینائی پائی جاتی ہے۔ قدیم تر تعلیمات میں دیا (رحم) کے یہ معنی سمجھے گئے ہیں کہ اوروں کے دکھ اور مصیبت کو دیکھ کر دکھی ہونا۔ مگر بعد میں رحم کے معنی ایشور کی اسی عمل پذیر ممد رومی کے ہیں۔ جو ایسے دکھوں کی برداشت کی تاب نہ لاسکتی ہوئی انھیں دور گردینے کی خواہش میں ظہور پاتی ہے۔

پر پتی جسے نیاں بھی کہتے ہیں۔ قدیم تر تعلیمات کی رو سے ایشور کا وہ سکون محض ہے جس میں وہ اپنے طالبوں کو قبول کرتا ہے یا اس کو متلاشی کی ایسی کیفیت کہہ سکتے ہیں جس میں وہ خود کو صرف بطور روح جانتا ہے مگر اس آگاہی میں خودی وغیرہ کی مانند کوئی ایسا پیچیدہ جذبہ شامل نہیں ہوتا۔ جو موجب انفرادیت ہو۔ نیز اسی کے معنی ذہنی تسفیت

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ جو کہ ہمارے پاؤں کو ٹسا سکتا ہے نہ کہ شری اور دوسروں کا خیال ہے۔ کہ ایک بعید طریقے سے شری بھی گناہوں کو دور کر سکتی ہے یا چھوٹا شری ملازم کے ساتھ اسی طرح ہی ایک میک ہے جس طرح خوشبو پھول کے ساتھ۔ اس لیے پاؤں کے دور کرنے میں اس کا بھی ہاتھ ہوتا ہے۔

۱۔ اس کے علاوہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر عابد پر پتی (تغویض) کا راتہ اختیار کرے تو اپنے قصوروں کے باعث اس قدر سزا نہ پائے گا جس قدر کہ اوروں کو بھگتنی پڑے گی۔

۲۔ رحم کے متعلق پہلا نقطہ نگاہ ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے پر تھم دکھتھم۔ دوسرا نقطہ نگاہ سوار تھ نہ پیکشا۔ پر دکھ سہتا دیا سچ تن نیزا کر پنچھا پہلہ معنوں میں رحم ایک درہ آمیز جذبہ ہے دوسرے معنوں میں ایسی خواہش ہے۔ جو احساس گراہت سے پیدا ہو کر جذبہ اور ارادے کے بین بین رہتی ہے۔

کے بھی ہو سکتے ہیں۔ جس میں عابد اپنے مجبور کو اپنا انتہائی نشانہ خیال کرتا ہوا خود کو اس کا ایک ذیلی معاون خیال کرتا ہے اور شاستروں میں بتلائے ہوئے جملہ فرائض کا خیال چھوڑ کر اسی کے ساتھ وابستہ رہا کرتا ہے یا وہ اس انتہائی لطف و سرور میں اپنی توجہ کو مجتمع کر دیتا ہے جو اس فکر و خیال سے حاصل ہوتا ہے۔ کہ ایشور ہی اس کی ہستی کا مقصد و واحد ہے۔ ایسا شخص اگر فرائض مذہبی ادا کرنے لگے۔ تو وہ صاف طور پر اپنی تردید آپ کرتا ہے۔ ٹھیک جس طرح ایک قصور وار بیوی خاوند کے پاس لوٹ کر خود کو اپنے خاوند کے آگے رکھتی ہوئی اپنا آپ سوئپ دیا کرتی ہے۔ اسی طرح عابد بھی اپنی اصلی حالت سے آگاہ ہو کر خود کو ایشور کے آگے حالت سکون میں سوئپ دیتا ہے۔ لیکن دوسروں کا خیال ہے کہ پرپتی اپنے اندر پانچ عناصر رکھتی ہے (۱) صرف ایشور ہی نجات دے سکتا ہے (۲) وہی مقصد و واحد ہے (۳) وہی ہماری خواہشات کا انتہائی موضوع ہے۔ (۴) ہم قطعی طور پر خود کو اس کے ہنگے رکھ کر سوئپ دیتے ہیں (۵) انتہائی عبادت۔

۱۔ پرپتی کے یہ پانچ انگ کہلاتے ہیں۔ پرپتی کو نکشیپ۔ تیاگ۔ نیاس یا شرنانگتی بھی کہتے ہیں (اشٹاوش نرنے) پرپتی کے متعلق پہلے اور دوسرے نقاط نگاہ میں یہ فرق ہے۔ کہ پہلے خیال کے بموجب ایک ذہنی حالت ہے جو ایشور کے تعلق میں اپنی اصلی ذات کی آگاہی تک محدود ہوتی ہے اور ایشور کے پہلو پر بھی ان طالبان کے تعلق میں ساکن ہو باری ہے جو اس کی طرٹ جمع ہو کر آتے ہیں (۱۔ نوارن ماترم)۔ مگر دوسرے خیال کے مطابق پرپتی کے معنی طالبان حق کے پہلو پر مشبہت۔ تفویض ذات کا عمل ہیں اور ایشور کے پہلو پر ان سب کی خیر نثر و نگرانی ہے۔ اس لیے صورت اول میں اپنی حقیقی ذات کے شعور کو تین قسموں میں بیان کیا جاتا ہے اور ان میں ہر ایک قسم پرپتی کی تعریف کے لیے کافی شمار ہو سکتی ہے۔ پہلی حالت میں پرپتی صرف ایک علمی کیفیت ہے۔ جبکہ دوسری

باجل

یہ پانچوں غناصر ہی ایشور میں اعتماد کلی سے تعلق رکھتے ہیں۔ بعض کی رائے میں پرپن (طالب حق) وہ ہے۔ جس نے پر بندھوں (ادھیت پر بندھ پرپن نہ) کے آروارومی ادب کا مطالعہ کیا ہو۔ دوسروں کا خیال ہے۔ کہ صرف پر بندھوں کا مطالعہ کسی شخص کو پرپتی کی صفات سے بہرہ ور نہیں کر سکتا۔ ان کے خیال میں وہ شخص اس راہ تفویض پر گامزن ہونے کا استحقاق رکھتا ہے۔ جو گرم یوگ۔ گیان یوگ اور بھکتی یوگ کے تانہیری راستوں پر چلنے کے لیے تیار نہیں اور اس لیے ان طریقوں کو بہت دقت نہیں دیتا۔ مزید برآں قدیم تر مسلک یہ خیال کرتا ہے کہ جس شخص نے پرپتی کا راستہ اختیار کر لیا ہے اسے لازم ہے کہ شاستروں پر بتلائے ہوئے اوزنیز زندگی کے مراحل اربعہ سے تعلق رکھنے والے تمام فرائض کو خیر باد کہدے۔ کیونکہ گیتا میں اس امر کی صاف شہادت موجود ہے کہ تمام مذہبی فرائض چھوڑ کر خود کو ایشور کے حوالے کر دینا چاہیے۔ لیکن دوسرے مسلک کے لوگوں کا خیال ہے۔ کہ شاستروں میں بتلائے ہوئے فرائض پرپتی کی راہ پر چلنے والے لوگوں کو بھی ادا کرنے چاہئیں۔ نیز قدیم تر مسلک یہ تعلیم دیتا ہے کہ راہ علم قدرۃ راہ تفویض کا مخالف ہے کیونکہ پرپتی ایشور کے ساتھ اپنا تعلق خود سپردگی کے سوا کل علم کی نفی ظاہر کرتی ہے۔ ادائے فرائض اور علم میں وہ خودی پائی جاتی ہے۔ جو پرپتی کی مخالف ہے لیکن دوسرے کا خیال ہے کہ ایشور کے آگے غل پذیر تفویض بھی تو عنصر خودی ظاہر کرتی ہے۔ اس لیے یہ فرض کرنا غلط ہے کہ گرم یوگ اور گیان یوگ پرپتی کے ساتھ اس لیے اکٹھے نہیں ہو سکتے۔ کہ ان میں عنصر خودی موجود ہوتا ہے۔ یہ خودی تو ہماری ذات کی طرف بطور آتما (روح) کے ایک اشارہ منحصر ہے۔ یہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ، صورت میں اس کے ساتھ ارادی کوشش بھی پائی جاتی ہے۔

اس اہنکار کو ظاہر نہیں کرتی جو کہ ایک ارتقائی ظہور ہے۔  
پھر بعض کا یہ خیال ہے کہ وہ شخص بھی جس نے پرپتی کا راستہ  
اختیار کیا ہے شاستروں میں بتلائے ہوئے فرائض کو اس لیے بھی  
ادا کر سکتا ہے کہ اس کی مثال دیکھ کر جاہل اور اگیانی لوگ اسے  
اپنے روزانہ فرائض سے غافل ہونے کا بہانہ ہی نہ بنالیں۔ دوسرے  
لفظوں میں جن لوگوں نے پرپتی کا راستہ اختیار کیا ہے انھیں  
لوک سنگرہ کے لیے اپنے روزانہ فرائض بھی ادا کرنے چاہئیں۔ لیکن  
دوسرے مسلک کے لوگ یہ سوچتے ہیں کہ چونکہ شاستروں میں بتلائے ہوئے  
فرائض حکام یزدی ہیں اس لیے انھیں محبت ایزدی کی وجہ سے ہی ادا کرنا  
واجب ہے (بھگوت پرپتی ارٹھم) انھیں بھی جو راہ پرپتی پر چلنے والے ہیں  
ورنہ اس کے لیے انھیں سزا بھگتی ہوگی۔

پرپتی کے انگ مندر بہ ذیل شمار کیے جاتے ہیں (۱) خود کو سدای  
مشیت ایزدی کے ساتھ ایک سر لکھنے کا ذہنی انداز (انو کو سیہ سکھپ)  
(۲) جو شے ایشور کی مرضی کے خلاف معلوم ہو۔ اس کی مخالفت کا  
منفی ذہنی انداز (پراتی کو سیہ ور جنم) (۳) اس بات کا انتہائی بھروسہ  
کہ بھگوان بھکت کی حفاظت کرے گا ہی۔ (رکشیتی و شو اس) (۴) اسے  
محافظ جان کر دعا مانگتے رہنا (گو پر تنو ور غم)۔ اپنا آپ بالکل ہی  
بھگوان کے آگے رکھ دینا (آتم نکشیپ) (۶) قطعی ناداری اور  
بے بسی کا احساس (کار بنیہ)۔ قدیم تر مسلک یہ تعلیم دیتا ہے کہ جو شخص  
پرپتی کی راہ چلتا ہے وہ ذرا بھی خواہش تکمیل نہیں رکھتا۔ اس لیے  
وہ اپنے ذہن کے حالات و میلانات کے مطابق ان میں سے کوئی  
رنگ اپنے لیے چن سکتا ہے۔ لیکن دوسرے مسلک کے لوگوں کا  
خیال ہے کہ وہ لوگ بھی جو پرپتی کی راہ پر چلنے والے ہیں خواہش سے  
بالکل آزاد نہیں ہوتے۔ کیونکہ وہ بھی خود کو خدا کے خدام ابدی محسوس  
کرنے کے خواہش مند ہوتے ہیں۔ اگرچہ وہ کسی اور ضرورت کے

پورا ہونے کے منتہی نہیں ہوتے۔ ان کے لیے مذکورہ بالا تمام لوازم پر پتی بارک کو عمل میں لانا ضروری ہوتا ہے۔

پرانامسلک سوچتا ہے۔ کہ ایشوری کنتی کا سبب واحد ہے اور پرپتی کے راستے کی قبولیت موجب نجات نہیں ہے لیکن دوسرے مسلک کے لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ پرپتی کو نجات کی ایک علت ثانوی خیال کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ پرپتی کے ذریعے ہی رحمت ایزدی اس کے عباد پر نازل ہو سکتی ہے۔ سابقہ مسلک کے لوگ کہتے ہیں۔ کہ پرپتی کا راستہ اختیار کرنے والے کو کفارہ درکار نہیں ہے۔ کیونکہ رحمت ایزدی اس کے گناہوں کو مٹانے کے لیے کافی ہے۔ مگر مابعد کے مسلک یہ سوچتے ہیں کہ اگر پرپتی کی راہ پر چلنے والا جسمانی طور پر رسم کفارہ ادا کرنے کے قابل ہو تو اس پر ایسا کرنا لازمی ہے۔ پرانے مسلک کے مطابق جو شخص آٹھ قسم کی بھکتی سے بہرہ ور ہے۔ وہ اگرچہ پیچھے بھی ہو۔ تو بھی وہ برہمن پر ۹۳ ترجیح دینے اور اعزاز کے لائق ہے مگر مابعد کے مسلک والے کہتے ہیں۔ کہ اگر کوئی بیچ ذات کا آدمی بھکت ہو۔ تو اس کی مناسب عزت کی جاسکتی ہے لیکن وہ برہمن کی عزت حاصل نہیں کر سکتا۔ اسی طرح ارواح کے خواہر انفرادی میں ایشور کے ساری ہونے کے بارے میں پرانے مسلک والوں کی یہ رائے ہے۔ کہ ایشور اپنی لامحدود طاقت کے ذریعے سالمانی افراد میں داخل ہو سکتا ہے مگر دوسرے فریق کا یہ خیال ہے۔ کہ ایسی سرایت محض خارجی نوعیت کی یعنی باہر سے ہوگی۔ ایشور کے لیے انفرادی ارواح کے اندر سرایت کرنا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے بارے میں قدیم مسلک کے

۱۔ اشتادش بھید نرنے۔

۲۔ اشتادش بھید نرنے۔ ص- ۱۲۔ وہ آچاریہ کی تصنیف ادھیکن پنٹامنی کے

باب

ساکین کہتے ہیں۔ کہ اس کے معنی صرف ادراک ذات کے ہیں۔ جو شخص اس حالت کو پالیتا ہے وہ ابدیت اور بقا کے اعلیٰ ترین مرحلے پر پہنچ جاتا ہے۔ لیکن فریضہ دیگر کے لوگوں کا خیال ہے کہ جس نے ادراک ذات حاصل کر بھی لیا ہو۔ وہ صرف اسی وجہ سے باقی نہیں ہو جاتا۔ کیونکہ یہ ضروری نہیں ہے کہ اس ادراک ذات کے اندر ایشور کے تعلق میں اپنی فطرت کا کشف حقیقی موجود ہو۔ وہ اس کشف کو صرف اسی حالت میں حاصل کر سکتا ہے۔ کہ جب وہ اعلیٰ لطافت میں سے گزرتا ہوا۔ بیکٹھ (مکھن ایندوی) پر پہنچ کر وہاں بطور خادمہ خدا قبول کیا جاتا ہے۔ یہی حالت ہے جسے ابدی اور باقی خیال کیا جاسکتا ہے۔



بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ ذیل اس خیال کی تائید کی گئی ہے۔  
۱۔ اختلاف کے اٹھارہ امور جو یہاں بیان ہوئے ہیں۔ انشاءً بعد نبی  
میں جمع کیے گئے ہیں۔

# اٹھارھواں باب

ویشنواویت مذہب فکر کا تاریخی اور  
ادبی معائنہ

نتھو منی سے رامانج تک ار گئے

گووند اچار نے ایک کتاب "آزھوروں کی مقدس زندگیاں" لکھی ہے جو کہ کئی ایک کتابوں پر مبنی ہے۔ کتب آردار کو عام طور پر

۱۔ (۱) دویہ سوری چرت (پرتن امرتہ سے جو اکثر اوقات اس کا حوالہ پیش کرتی ہے) سے بھی پہلے کی تصنیف مصنفہ گرو واہن پنڈت جو رامانج کا ہم عصر اور شاگرد ہو گزرا ہے  
(۲) پرتیا امرتہ مصنفہ انت سوری جوشیل رگنیش گرو کا شاگرد رشید ہوا ہے (۳) پر بندہ سار مصنفہ ویلکٹ ناتھ (۴) آپدیش رتن مالائی مصنفہ رامیا جاناتا ہمامنی جے ورور منی یا



باب ۱۰

تین رہیوں (ریا نات سہری) میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ترو منتر چڑھ کر دوہ چڑھ کر۔ کر م خلوک چڑھ کر۔ باند کے اوتھوں میں ان تین رہیوں پر بڑے بڑے اشخاص مثلاً وینکٹ ناتھ۔ راگھو چاریہ اور دوسروں نے بحث کی ہے۔ مصنفین باند کی طرز پر مناسب موقع پر ان کا مختصر حال بتلایا جائے گا۔ کیونکہ اس کتاب کی وسعت میں اجازت نہیں دیتی۔ کہ آرواروں کی زندگیوں کو بالتفصیل بیان کیا جائے۔ ان سنتوں اور ولیوں کے حالات لکھنے والے آرواروں اور اڑگیوں میں یہ فرق بتلاتے تھے۔ کہ اول الذکر محض روحانی تاثیر والے لوگ تھے لیکن اڑ گیا لوگوں کے روحانی اثر پر علم و فضل کا رنگ چڑھ گیا تھا۔ اڑگیوں کی فہرست تھومنی سے شروع ہوتی ہے۔ اس کے زمانے کا فیصلہ کرنے میں کچھ مشکلات درپیش ہیں۔ گرو پرمپرانے دوہ سورہی جرت اور پرینامرت کی رائے میں وہ نام آروار جسے شٹھ کوپ۔ کاڑی مارن بھی کہا جاتا ہے۔ ان کے ساتھ براہ راست تعلق رکھتا ہے اور خاص کر اس کے شاگرد درشید مدھ کوئی آروار کے ساتھ چنانچہ پرینامرت کا بیان ہے کہ علاؤ کو لا کے نواح میں ویر ناراین گاؤں میں تھومنی پیدا ہوا تھا۔ اس کے باب کا نام ایثور بھٹ تھا اور اس کے لڑکے کا ایثور مٹی۔ وہ بہت لمبی یا ترا پر گیا جس میں اس نے شمالی ملک میں پھرتے ہوئے تھرا۔ ورنڈا بن پیری ووارا ورنڈا اور پوری کو بھی دیکھا۔ واپس آنے پر اس نے دیکھا کہ بعض نرئی ورنڈو جو مغربی ملک سے راجکو پال کے مندر میں آئے تھے۔ کاڑی مارا کے دس خلوک لے کے ساتھ بڑھا کرتے تھے۔ انھیں سن کر تھومنی کو یہ خیال آیا۔ کہ یہ خلوک کسی

۹۵

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ پیر بارجار یا منوال امینی (۵) گرو پرمپرا پر بھام مہنہ بن لگیا پیر مال جیار اور پیر من ندائی و لکن۔

لے۔ کہا جاتا ہے۔ کہ وہ شٹھ کوپ باشٹھ مارشنا کے خاندان سے تھا۔ اس کا دوسرا نام شری رنگ ناتھ تھا۔ (چو خلوک کی تمہید بطورہ آنتوپرپس بداس کے ص ۳۲ پر دیکھو)۔

بڑی کتاب کے اجزا ہوں گے۔ چنانچہ وہ انھیں جمع کرنے لگا وہ کتبہ کون گیا  
 اور ایشور کی روحانی تاثر کے تحت کرکا کی طرف چلا گیا جو تا مر پر پی ندی  
 کے کنارے پر واقع ہے۔ وہاں اس نے نام آروار کے شاگرد رشید  
 مدھو کوئی آروار سے مل کر پوچھا کہ کیا نام آروار کے بھجن دستیاب  
 ہو سکتے ہیں۔ مدھو کوئی آروار نے جواب دیا کہ بھجنوں کی ایک عظیم  
 کتاب بزبان ناٹل تیار کرنے اور مجھے وہی تعلیم دینے کے بعد وہ نجات  
 حاصل کر لیا ہے۔ اس لیے یہ کتاب عوام میں رائج نہیں ہو سکتی۔ مقامی  
 لوگوں نے اس خیال سے کہ اس کتاب کا مطالعہ ویدک دھرم  
 کے لیے نقصان دہ ہوگا۔ اس کتاب کو تا مر پر پی ندی میں پھینک دیا  
 تھا۔ اس کتاب کا صرف ایک صفحہ جس پر دس شلوک مندرج ہیں  
 ایک ایسے شخص کے ہاتھ لگا۔ جو انھیں سمجھتا اور لے کے ساتھ  
 پڑھا کرتا ہے۔ اس طرح دس شلوک ہی بچ سکے ہیں۔ نتھومنی نے  
 ایک چھند کو جو مدھو کوئی آروار نے نام آروار کی مدح و ثنا میں رچا  
 تھا۔ بارہ ہزار دفعہ گھا کر پڑھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نام آروار نے  
 اس پر ساری کتاب کا مطلب منکشف کر دیا۔ لیکن جب نتھومنی نے  
 ان تمام شلوکوں کو جلانے کی خواہش ظاہر کی۔ تو اسے ایک مقامی  
 دستکار اسے ملنے کی ہدایت ہوئی جس پر نام آروار کے فیضان سے  
 سارے شلوک منکشف ہو گئے تھے۔ اس طرح نتھومنی نے پھر یہ کتاب  
 اس دستکار سے از سر نو حاصل کی۔ پھر اس نے یہ کتاب اپنے شاگرد  
 پنڈری کا کش کے حوالے کی۔ پنڈری کا کش نے اپنے شاگرد رام مشر  
 رام مشر نے یا منا۔ یا منا نے گوشٹھی پران اور گوشٹھی پران نے اپنی دختر  
 دیو کی شری کو دی۔ نتھومنی نے ان شلوکوں کو یکجا کر کے اپنے دو بھتیجوں  
 میلایا گتا آروار اور کلیا گتا آروار کے وسیلے سے انھیں ویدوں کے  
 طریق پر راگ کی شکل ویدی۔ تب سے یہ شلوک مندروں میں گائے جانے لگے  
 اور ناٹل وید کے نام سے مشہور ہوئے۔ مگر قدیم ترین گرو پر مہارے

باشا

اور ودیہ سوری چرت کی رائے ہے۔ کہ نتھومنی نے یہ کتب نام آروار سے براہ راست حاصل کی تھیں۔ مابعد کے شری دیشنوں نے جب دیکھا۔ کہ مندرجہ بالا بیانات آرواروں کی روایتی قدامت سے مطابقت نہیں رکھتے تب انھوں نے یہ کہنا شروع کیا۔ کہ مدھکوی آروار نام آرواروں کا براہ راست مرید نہ تھا۔ اور نتھومنی نے تین سو سال کی عمر پائی تھی۔ لیکن جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں۔ اگر نام آروار کا زمانہ نویں صدی مانا جائے۔ تب ایسی کوئی بات بھی فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ گوہی ناتھ راؤ دسویں صدی کے اس سنکرت کپتے کا حوالہ دیتا ہے۔ جس میں بیان کیا گیا ہے۔ کہ ان شلوکوں کا مصنف شری ناتھ کا ایک شاگرد رشید تھا۔ اگر یہ شری ناتھ نتھومنی کا ہی دوسرا نام ہے تو نتھومنی کے عہد کو دسویں صدی میں سمجھنا بالکل درست ہے۔ اس کے گیارہ شاگردان رشید تھے۔ جن میں سے پیٹری کاکش۔ کردو کا ناتھ شری کرشن لکشمی ناتھ بہت مشہور ہیں۔ اس نے تین کتابیں لکھی ہیں۔ نتیہ تئو۔ پرش برنے۔ اور یوگ رہسیہ۔ نتھومنی کو ایک بڑا یوگی بھی بتلایا جاتا ہے۔ جس نے یوگ کے آٹھوں انگوں پر عملی عبور حاصل کیا ہوا تھا۔ پرینامرت میں لکھا ہے۔ کہ

۹۶

۱۔ نتیہ تئو کا حوالہ دیکھ ناتھ نے اپنی تصنیف نیائے پرشدھی میں (ص۔ ۱۳) دیا ہے۔ اس کتاب میں گوتم نیائے سوتروں پر بحث چینی اور ان کی ترویج کی گئی ہے۔ ۲۔ نتھومنی کے لیے یوگ ابھاس کوئی نئی بات نہ تھی۔ تیرو ماٹیشائی پران کا جسے جھکتی سار بھی کہا جاتا ہے حال بیان کرتے ہوئے پرینامرت کہتا ہے کہ وہ شروع شروع میں شوکا جھکت تھا۔ اور اس نے شیومت پر تالی زبان میں کئی کتابیں بھی لکھی ہیں۔ مگر بعد میں سنت ہاربانے اسے دشنومت میں داخل کر کے اسے اشتانگ یوگ کی تعلیم دی۔ جس کے ذریعے اس پر دشنوملک کی حقایق غیب کا انکشاف ہو گیا۔ تب اس نے تالی زبان میں کئی کتابیں دشنومت پر لکھیں۔ نیز جھکتی سار نے ایک عالمانہ کتاب جو تواترہ سار کے نام سے

بیشا

اس نے آگرہ کا شہر (غالباً گنگا ٹیکوئڈ شوڈ پرم) میں یوگ میں داخل ہوئے ہوئے وفات پائی تھی۔ لیکن گوپی ناتھ کا خیال ہے کہ اس شہر میں اس کی وفات کا امکان ہی نہیں۔ کیونکہ اسے راجندر کولا جے گنگا ٹیکوئڈ سولانے ۱۰۲۴ء سے پہلے آباد کیا تھا۔ یہ زمانہ تھو منی سے بعد کا ہے۔ تھو منی غالباً پرانتک کولا اول کے عہد میں ہوا تھا اور اس نے پرانتک کولا دوم کے عہد میں یا اس سے پہلے وفات پائی تھی۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ دسویں صدی کے وسط میں اسی یا تو تے سال جیا تھا۔ اس نے شمالی ہند کا متھرا اور بدری نما تھو۔ لکھ دوار کا اور پوری تک بہت وسیع سفر کیا تھا۔ تھو منی کے شاگرد ورشید شری کرشن لکشمی ناتھ نے ایک کتاب مسلک پر پتی پر لکھی ہے۔ وہ کرشن مانگلا میں پیدا ہوا تھا۔ اسے ویدوں پر اچھا عبور حاصل تھا۔ وہ ویدانت میں خاص جہارت رکھنے کے علاوہ ایک بڑا ہکمت تھا۔ جو لگاتار دشنو کا نام گانے میں مگن رہتا تھا (نام سنگرتن رتہ) وہ عموماً برہمن تن پھیر کرتا اور اسی خود اک پر گزارہ کرتا تھا۔ جو اس کی طرف پھینکی جاتی تھی۔ اولیاؤں اور سنتوں کا تذکرہ لکھنے والے لوگ کہتے ہیں کہ وہ ہند کی مورقی میں داخل ہو کر دیوتا کے ساتھ ایک ہو گیا تھا۔ پنڈری کا کشن آیا کونڈر کے متعلق خیال ہے کہ اس پر کل شیکھر جس نے یوگ وھیان لگا کر وفات پائی تھی۔ اس کی سیرت و خصلت کا بہت اثر ہوا تھا۔ رام یشر نے سوگندھ کلیا کے شہر میں ایک

۹۷

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ مشہور ہے۔ کہہ کر اپنے غافین کے خیالات کی تردید کی۔ جگتی باراشا نامک یوگ کی مزا ولت بھی کیا کرتا تھا اور ظن ہند کے جلد بشوں میں ماہر تھا۔ جگتی سارا ایک شاگرد رشید کنی کرشن گرا ہے۔ جس نے دشو کی ستایش میں بہت سے نہایت شاعرانہ آیات اور جمن لکھے ہیں۔ کل شیکھر پیرو کے متعلق بھی خیال کیا جاتا ہے کہ اس نے یوگ کی مزا ولت کی تھی۔

باجا

برہمن گھرانے میں جنم لیا تھا۔ اور پنڈری کا کشن کا شاکر د تھا۔  
 پنڈری کا کشن کی عورت کا نام آنڈال تھا۔ پنڈری کا کشن نے رام بشر  
 (ممثل لمیس) سے کہا۔ کہ جو کچھ اسے سکھلا دیا گیا ہے۔ وہ سب کا سب  
 یا منا کو سکھلا دے لیکن یا منا تو پنڈری کا کشن کے وقت تک جنم ہی نہ  
 لیا تھا مگر پنڈری کا کشن نے نتھومنی کی پرائی پیشین گوئی کے مطابق  
 یا منا کی پیدائش کے متعلق پیشین گوئی کی تھی۔ علاوہ یا منا کے رام بشر  
 کے چار شاگردان رشید تھے۔ جن میں لکشی سب سے بڑھ کر مشہور تھا۔  
 وہ سری زنگم میں بودو باش رکھتا ہوا مسائل ویدانت کی تشریح کیا کرتا تھا۔  
 یا منا چاریہ جسے آونڈر بھی کہتے ہیں ایشور منی کا لڑکا اور نتھومنی  
 کا پوتا تھا۔ غالباً وہ ۱۸۹۱ء میں پیدا ہوا تھا۔ اس کی وفات ۱۹۰۸ء  
 میں بتلائی جاتی ہے۔ اس نے رام بشر سے دید پڑھے تھے اور مناظرے  
 میں بڑی شہرت پائی تھی۔ راجا بن کر اس نے باضابطہ شادی کی اور اس  
 سے دو لڑکے پیدا ہوئے۔ وزنگ اور شوٹھ پورن۔ اس نے خوشی کے ساتھ  
 طویل عمر پائی۔ اپنی دولت کا لطف اٹھایا اور رام بشر کی طرف توجہ ہی  
 نہ دی۔ مگر رام بشر نے مشکل کے ساتھ اس تک رسائی حاصل کر کے اسے  
 بھگوت گیتا پڑھانے کا موقع حاصل کیا۔ اس سے اس کا دل دنیا سے  
 اُچاٹ ہو گیا اور وہ سب کچھ چھوڑ کر رام بشر کے پاس شری زنگم میں

۱۔ (۱) تینی وچاسوٹھ۔ ارسونہی (۲) گو متھوٹ۔ ترو ونگر اپن۔ (۳)  
 شرپ پتر اڈیا پائی۔ (۴) بولی پرت۔ اچی۔ (سوانح عمری رانج مہضہ گووند اچار صفحہ ۱۴)  
 ۲۔ پرتنارت میں یا منا چاریہ کی بارہ سال میں قوت مناظرہ کے متعلق ایک کہانی آتی ہے۔ وہاں  
 کے راج کا ایک بڑا مناظرہ پروہت اکیلون تھا۔ یا منا نے اسے لاکر کر شاہی دربار کے اندر  
 ایک کھلے باغ میں اسے شکست دی۔ اس کے بدلے اسے آدھی بادشاہت بطور انعام  
 دی گئی۔ وہ اوّل عمر میں بڑا منفرد معلوم ہوتا ہے اگر پرتنارت میں مذکور اس کے الفاظ  
 مبارک طبع میں یقین کیا جائے۔

رہنے لگا اور ایک بڑا بھکت ہو گیا۔ رام مشرنے اسے جو آخری ہدایات دیں۔  
 ان میں سے ایک یہ تھی۔ کہ وہ سیدھا کرکنا تھا (کرکڑ گائی کیوں این کے)  
 ۹۸ یاس جا کر وہ اشتانگ سیکھے۔ جو یاننا کے لیے تھوٹی کرکاکے ہاں چھوڑ گیا تھا۔  
 یاننا کے بہت سے شاگرد تھے۔ جن میں سے اکس بہت مشہور ہوئے ہیں۔  
 ان میں سے ہاپورن جو بھار دواج گو تر سے تعلق رکھتا تھا۔ اس کے ہاں  
 ایک لڑکی پنڈریکا کشن اور ایک لڑکی ٹیٹی تھی۔ ایک اور شاگرد رشید  
 شری شیل پورن ہوا ہے۔ جسے تینا چارلیہ بھی کہتے ہیں۔ ایک دوسرا شاگرد  
 گوشٹھ پورن ہوا ہے۔ جو پونڈیا کے علاقے میں شری مدھو شہر میں پیدا ہوا  
 تھا۔ یہی شہر میں ایک اور شاگرد مرزنبی ہوا ہے۔ جو ذات کا شودر تھا۔  
 ایک اور شاگرد کانچی پورن جو ذات کا شودر تھا۔ پنا ملی شہر میں پیدا ہوا  
 تھا۔ یاننا اپنے تمام شاگردوں کے پانچوں وشنو منسکار کیا کرتا تھا۔ نیز اس  
 نے کولا کے راجا اور رانی کو بھی ہم مسلک بنا لیا تھا۔ انھوں نے اب تک  
 جس راج پاٹ کا سکھ پایا تھا۔ اسے شری رنگم کے رنگنا تھا دیوتا کی سیوا  
 (خدمت) کے لیے دیا۔ شری شیل پورن یا بھوری شری شیل پورن یا  
 ہاپورن کے دو لڑکے۔ دوہنیں اور دو لڑکیاں تھیں۔ بڑی بہن کانٹی متی گی

۱۰۔ پر پنا مرت میں ایک حکایت مذکور ہے۔ کہ جب یاننا راجا ہو کر رام مشرنے کے لیے ناٹال رسائی  
 ہو گیا۔ تب رام مشر سوچے لگا۔ کہ کس طرح اپنے گردوں کے احکام کے مطابق یاننا کو مسلک عشق  
 پر لایا جائے۔ اس نے یاننا کے بادچی کے ساتھ واقفیت پیدا کر کے چھ ماہ تک ایسی ہری ہری  
 سبنریاں (الرک شاک) پہنچانی شروع کیں۔ جو یاننا کو بہت مرغوب تھیں۔ چھ ماہ گزر جانے پر  
 یاننا نے دریافت کیا۔ کہ ایسی نایاب سبنریاں کہاں سے آرہی ہیں۔ رام مشر چار روز سے  
 رنگنا تھا دیو سے یہ جاننے کے لیے پرا تھنا میں مشغول تھا۔ کہ کس طرح یاننا تک رسائی حاصل  
 کی جائے۔ ایک روز راجا کو وہ ہری ہری سبنریاں ملنے پر اس نے بادچی سے کہلکہ پھر جب سام مشر اسے  
 تو اسے اس کے ساتھ ملا دے اس طرح رام مشر کو یاننا کے پاس جانے کا موقع مل گیا۔

باب

شادی کی شب بیچون سے جسے آسری کی شب بھی کہتے ہیں اور جو راما نرج کا  
 باپ تھا ہوئی تھی۔ دوسری بہن دیوتی متی کی شادی کنلا کشا بھٹ کے ساتھ  
 ہوئی اور اس کے ایک لڑکا گووند نامی پیدا ہوا۔ کرشن جو عرصہ دراز تک  
 راما نرج کے ساتھ رہا۔ اننت بھٹ اور مہادیوی سے پیدا ہوا تھا۔ اور  
 یہی کرشن پر تیا مرت کے مصنف اننت آچاریہ کا باپ تھا۔ دشرتی دادھلا کو  
 کے اننت دیشیت اور لکشمی سے پیدا ہوا تھا۔ اس کا ایک لڑکا جو کندو نا تھ  
 کہلاتا تھا۔ اس کا نام راما نرج داس بھی تھا۔ یہ سب کے سب راما نرج کے  
 رفیق ہوئے ہیں۔ جو چوتھم تریدیر کہتا تھا۔ یا منا نام آڈواری کی تصانیف  
 کا بہت شائق تھا۔ اس کی تعلیمات کو اکثر اوقات لوگوں پر واضح کیا جاتا  
 تھا۔ یا منا نے چھ کتابیں لکھی تھیں (۱) ستوترتن۔ درود دیوتا کی ستائش  
 میں (۲) چتوہ شلوکی (۳) آگم پرمانیہ (۴) سدھی تریہ (۵) گیتارتھ سنگرہ  
 (۶) ہاپریش نرنے۔ ان میں سے سدھی تریہ اہم ترین ہے اور یا منا  
 کے متعلق جو کچھ اس جلد میں لکھا گیا ہے وہ تقریباً سارے کا سارا اسی  
 کتاب پر مبنی ہے۔ آگم پرمانیہ میں پنج راتر شاستروں کی جو شری و شنومت  
 کے قانون شریعت خیال کیے جاتے ہیں۔ قدامت اور مسلمہ اسناد کو ثابت  
 کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ ستوترتن۔ چتوہ شلوکی اور گیتارتھ سنگرہ کی  
 مختلف اشخاص نے تفسیریں لکھی ہیں۔ مگر سب سے بڑھ کر اہم تفسیر  
 ویکٹ نا تھ کی ہے۔ ستوترتن میں بیسٹھ شلوک پائے جاتے ہیں جن میں یا منا۔  
 پرانوں کی تعلیم کے مطابق۔ کرشن کی خوبصورتی بیان کرتا ہوا اس کے

۹۹

۱۔ پر تیا مرت۔ باب ۱۵۔ صفحہ ۴۵۔ اننت آچاریہ جسے اننت سوری بھی کہتے ہیں شیل کرشن گو  
 کا شاگرد تھا۔ وہ رامیا جاتا مہاشی کو بھی بہت عزت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔  
 ۲۔ گیتارتھ سنگرہ کرشنا کی تہید از ویکٹ نا تھ دیکھو۔  
 ۳۔ چتوہ شلوکی ویکٹ نا تھ کی تفسیر کا نام رہسہ رکشا ہے اور ستوترتن کی تفسیر کا ہی نام ہے  
 اور گیتارتھ سنگرہ پر ویکٹ نا تھ کی تفسیر کا نام گیتارتھ سنگرہ رکشا ہے۔

باجا

آگے اپنے گناہوں - قصوروں - کمزوریوں اور بدیوں کا اعتراف کر کے ان کے لیے معافی مانگتا ہے۔ نیز وہ بیان کرتا ہے۔ کہ بطور ناظم و محافظ کائنات کے بھگوان کی عظمت باقی تمام دیوتاؤں کی عظمت پر لا انتہا درجے فائق و برتر ہے۔ وہ اس کے آگے اپنی تفویض کاملہ اور اس کے رحم میں اعتماد تام ظاہر کرتا ہوا کہتا ہے۔ کہ اگر ناک کی رحمت و بخشش اس قدر عظیم ہیں۔ تو ایسے خستہ حال گناہگار سے بڑھ کر ان کا مستحق کوئی نہیں ہے۔ اگر پانی کے لیے نجات نہیں۔ تو بھگوان کی رحمت کوئی معنی نہیں رکھتی۔ خود کو رجم کل محسوس کرنے کے لیے پر بھوکو پیامیوں کی ضرورت ہے۔ اس سے آگے بڑھ کر یا منا بتلاتا ہے۔ کہ کس طرح اس کا دل اور ہر ایک شے ہٹ کر مالک کی طرف گہرے طور پر مجذوب ہو رہا ہے۔ اس کے ساتھ وہ اپنی انتہائی بے کسی اور کامل نفس کشی کا ذکر کرتا ہے۔ عابد وصال ایزدی میں کسی طرح کے التوا کو بھی سہ نہیں سکتا۔ اور اس کے ساتھ ملنے کے لیے از حد بیقرار ہوتا ہے۔ اور یہ بات اس کے لیے سخت ناگوار اور عذاب جان ہے۔ کہ مالک اسے خوشی پر خوشی دیتا ہوا خود سے دور رکھے۔ ان بھجنوں کا بنیادی موضوع پرہی (تفویض) ہے۔ اس بات کو تفسیر و نیٹ ناتھ میں بہت وضاحت کے ساتھ دکھلایا گیا ہے کہ انھیں بھجنوں کے مطالعے کے بعد ہی رانج نے یا منا کی طرف گہری کشش محسوس کی تھی۔ چٹوہ شلوکی میں شری یعنی کشمی کی تعریف میں چار شلوک ہیں یہ

۱۔ ونیکٹ ناتھ چٹوہ شلوکی پر اپنی تفسیر میں دشنور وایت کے مطابق کشمی کی حقیقت پر بحث کرتا ہے۔ کشمی کو نارائن سے الگ بتلا کر اس کا رفیق دائمی ظاہر کیا ہے۔ اس لیے وہ ان تمام خیالات کی تردید کرتا ہے۔ جو کشمی کو نارائن کا ایک جزو مانتے ہیں۔ کشمی کو یا منا کے ساتھ بھی ایک نہیں مانا جاسکتا۔ اس کے متعلق یہ بھی خیال کیا جاسکتا ہے۔ کہ وہ سد نارائن کی رفاقت میں رہتی ہوئی ان کی مانند اپنے اثر معاون سے عباد کو بھگوان کے دائرہ رحمت کے اندر لانے کے لیے کوشاں رہتی ہے۔ اس طرح کشمی کی اپنی جداگانہ شخصیت مانی گئی ہے اگرچہ



گرنچہ سنگرہ میں یا منا کہتا ہے۔ کہ زندگی کا انتہائی مقصد حاصل کرنے کا وسیلہ وہ عبادت (بھکتی) ہے۔ جو شائستروں میں بتلائے ہوئے فرائض کی ادائی اور ظہورِ علم ذات کا نتیجہ ہوتی ہے یا منا کی رائے میں گیتا میں یوگ کے معنی بھکتی یوگ کے ہیں۔ گیتا کا آخری مقصد بھکتی (عبادت) کی عظیم اہمیت کو بطور انتہائی مقصد کے پیش کرنا ہے۔ اور بھکتی کی شرط مقدم شائستروں میں بتلائے ہوئے فرائض کی ادائی اور آتما کی روحانی نظرت کا وہ حقیقی علم ہے۔ جو بالکل ہی رحمت ایزدی پر انحصار رکھتا ہے۔

پرستار مت میں بیان کیا گیا ہے کہ یا منا رامانج سے ملنے کے لیے بیتاب تھا۔ لیکن جب رامانج اس کی ملاقات کے لیے آیا تو وہ پہلے ہی دفات پاچکا تھا۔ اس لیے رامانج صرف اس کی لاش کا ہی آخری احترام کرنے کے قابل ہوا تھا۔

## رامانج

یہ بات پہلے کہی جا چکی ہے۔ کہ ہاپورن (نہی) جو یا منا کا ناگورشیہ تھا۔ دو بہنیں رکھتا تھا۔ ایک کانچی متی اور دوسری دیوتی متی۔ ان میں سے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ بھگوان کی شخصیت اور اس کی تمام کوششوں میں گویا خود جانے سے اس کی تمام کوششیں بھگوان کی کوششوں کے ساتھ ایک سر ہیں۔ اور ان امور قنارہ فیہ کے متعلق کہ آیا کشمی جیو اور اس لیے سالماتی نوعیت کی ہے اور یہ سوال کہ پھر وہ کیونکر ساری کل ہو سکتی ہے یا اس بارے میں کہ وہ نارائن کا ایک جزو ہے۔ ویکٹ ناتھ کی رائے یہ ہے کہ کشمی نہ تو جیو ہے اور نہ نارائن۔ بلکہ ایک بالکل ہی جدا گانہ شخصیت ہے جو نارائن پر انحصار مطلق کرتی ہے نارائن کے ساتھ اس کا تعلق سورج اور اس کی کرنوں پھول اور اس کی خوشبو کی مثال سے سمجھا جاسکتا ہے۔

۱۔ رامانج کی زندگی کی اکثر تفصیلات پرستار مت مضفہ انت آپاریہ کے بیانات سے لی گئی ہیں۔

انت آپاریہ رامانج کا چوتھا معصر ہوا ہے۔

پہلے کی شادی بھوت پُری کے رہنے والے کیشو بیجن یا آسری کی شو کے ساتھ بابا  
اور دوسری کی شادی کلاکش بھٹ سے ہوئی تھی۔ رامنج (ایلیا پیروں)  
ولد کیشو بیجن خاندان میں پیدا ہوا تھا۔ اس نے اپنی ماں کی بہن کے  
لڑکے گووند کے ساتھ مل کر یاد پر کاش جو دیدانت کا مشہور معلم تھا  
کے ہاں تعلیم پائی تھی۔ یادو پر کاش کے خیالات کی تفصیل نامعلوم ہے۔  
مگر یہ امر اذہب ہے کہ وہ موجد تھا۔ یادو پر کاش کے ہاں تعلیم پانے  
سے پیشتر رامنج کا والد اس کی شادی سولہ برس کی عمر میں کر کے جلدی  
انتقال کر گیا۔ اس کا استاد یادو پر کاش کا بیٹی میں رہتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ  
یادو پر کاش ان کی رفاقت سے شروع میں اس سے بگڑ گیا تھا۔  
کیونکہ رامنج ایک مقامی امیر کی آسیب زدہ لڑکی کو شفا دینے میں  
کامیاب ہو گیا جس کے بارے میں اس کا استاد ناکام ہو چکا تھا۔  
اس کے تھوڑے عرصے بعد اپنشدوں کے چند فقروں کے معنوں سے متعلق  
یادو اور رامنج میں اختلاف پیدا ہو گیا۔ یادو موجدانہ طور پر ان کے معنی  
لیتا تھا۔ جبکہ رامنج مرمہ شنویت کے مطابق ان کا مطلب سمجھتا تھا۔  
یادو نے اس پر بہت بگڑ کر یہ سازش کی کہ جب وہ پریاگ کی زیارت  
کرنے جائے تو اسے گنگا میں پھینکوا دیا جائے۔ گووند نے رامنج پر اس  
سازش کا راز کھول دیا اور اس لیے وہ اپنے ساتھیوں سے الگ ہو کر  
سفر کی صعوبات اٹھا کر کاچی میں رہنے لگا۔ اور جب وہ کاچی میں مقیم  
تھا۔ تو اسے شودر ذات کے ایک بھکت کاچی پورن سے رفاقت کا  
موقع ملا۔ بعد ازاں رامنج کی اپنے استاد کے ساتھ صلح ہو جانے پر اس کے ہاں

۱۔ یادو کی رائے میں برہم اگرچہ غیر محدود صفات رکھتا ہے مگر وہ خود کھرنوع کے  
جانداروں اور ہر قسم کی بے جان چیزوں میں متغیر کر لیتا ہے۔ اس کی ذات حقیقی  
کارا تب کھلتا ہے جب اسے طرح طرح کے جانداروں اور بے جان چیزوں کی سعادت  
میں تغیر پذیر ہو جانے کے باوجود ایک جانا جاتا ہے۔

باب

تعلیم پانے لگا۔ جب یامنا کانچی میں آیا تو اس نے فاصلے سے رامانج کو دور سے طلبہ کے ساتھ ایک قطار میں جاتے دیکھا۔ مگر اس سے زیادہ اس کے حلق میں آنے کا اسے موقع نہ ملا۔ مگر اس وقت سے بے کمر ہمیشہ اس بات کے لیے بیقرار رہتا تھا۔ کہ رامانج کو بھی اپنے شاگردوں میں پائے۔ رامانج کا اپنے گرو کے ساتھ پھر دوبارہ جھگڑا ہو گیا جھانڈو گیہ کے اس جھلے پر۔ کیا سمندر یکم۔ نتیجہ یہ ہوا۔ کہ اس جھگڑے کے باعث یادو نے رامانج کو باہر نکال دیا۔ اس فداقت سے کانچی میں ہستی شیل پر وہ نارائن کی پرستش کرنے لگا۔ یہیں سے اسے ہاپورن سے یامنا کے ستوترا ترمم کا کیرتن سننے کا موقع ملا۔ ہاپورن اس کاموں اور یامنا کا شاگرد تھا۔ رامانج نے ہاپورن کی راہ سے یامنا کے متعلق بہت سیکھا اور اس کے ساتھ شری رنم کی طرف روانہ ہوا۔ لیکن وہاں اس کے پہنچنے سے پیشتر یامنا وفات پا چکا تھا۔ کہا جاتا ہے۔ کہ یامنا کی موت کے بعد اس کی تین انگلیاں مڑی ہوئی پائی گئیں اور رامانج اس کے معنی ان تین خواہشات کے پورا نہ ہو سکنے کے خیال سے۔

(۱) لوگوں کو دشمنو دھرم کے پرستی ملک پر لا کر انھیں کتب آروار سے واقف کرنا (۲) برہم سوتر پر شری وشنو کی تعلیمات کی روشنی میں تفسیر لکھنا۔ (۳) شری وشنومت پر بہت سی کتب لکھنا۔ رامانج ان خواہشات کو پورا کرنے کی ٹھان کر کانچی میں واپس چلا آیا۔ اور یامنا کے شاگرد وشنو کانچی پورن کا شاگرد بن کر اس کے ہاں رہنے لگا۔ اس کے بعد وہ

۱۰۲

۱۔ پرچمارت۔ نواں باب صفحہ ۲۶۔ اس عبارت کے معنی جو گوند آچار یہ اور کھوش تے بتائے ہیں۔ مجھے غلط معلوم ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہاں شھ کوپ کا کوئی حوالہ ہی نہیں گریٹ یا شری وشنو کے درمیان تھے۔ ان میں سے ایک کو رامانج نے پاراشر بھٹا چاریہ کے نام بیعت دی تھی۔ اور دوسرے کو روم دیشک کے نام سے۔ رامانج کاموں زاہد بھائی ایک چھوٹا بھائی ہال گووند رکھتا تھا۔ اور اس کے کوٹے کو پرانچھ پورناریہ کے نام سے دیکھادی گئی تھی۔

شری رنجم کو روانہ ہوا۔ راستے میں اُسے ہاپورن ملا۔ جو اسے شری رنجم لے جانے بابلا کے لیے کاپنجی جا رہا تھا۔ تب اس کو ہاپورن نے دشنودھرم کے پانچ سنسکاروں کے مطابق دیکشا (بیعت) دی۔ رامانج نے ہاپورن کی عورت اور نیز جکشا مانگنے والوں کے ساتھ بدسلوکی کے بہانے سے اسے اُس کے باپ کے ہاں بھیج دیا اور بتیس سال کی عمر میں خانہ داری کی زندگی ترک کر دی۔ سنیاں دھارن کر چکنے پر اپنی بہن کے لڑکے دشرتھی اور امنت بھٹ کے لڑکے کر ناتھ کے ہاں شاستروں کا مطالعہ شروع کیا۔ یادو پرکاش بھی رامانج کا مرید ہو گیا۔ آخر کار رامانج نے شری رنجم جا کر زنجیش کی پوجا میں اپنی زندگی کو وقف کر دیا۔ اُس نے گوشٹھی پورن سے بعض محقق مسائل اور منتر سیکھے جو اسے گرو نے سکھلائے تھے۔ اس کے بعد رامانج نے ایک شنکر کے پیروکار سی یگیہ مورتی کو مناظرے میں شکست دی۔ اور بعد میں رامانج کا مرید ہو گیا۔ اس نے نال زبان میں دو کتابیں گیان سار اور پریمیہ سار لکھی ہیں اب رامانج کے بڑے بڑے مشہور مرید مثلاً بھکت گرام پورن مدھر گرام پورن۔ امنت آریہ۔ درآچاریہ۔ یگیش اس کی بیعت لے چکے تھے۔ رامانج کی پہلی کتاب گدیہ تریہ ہے۔ اس کے بعد وہ

۱۔ دشرتھی کے باپ کا نام امنت دیکشت تھا۔

۲۔ اس کا بیعتی نام گوند اس تھا۔ اپنا مذہب تبدیل کرنے پر اس نے ایک کتاب تپی دھرم سچے لکھی تھی۔ گوند اس کو گوند سے تمیز کرنا ضروری ہے جو کہ رامانج کی موتی کا لڑکا تھا۔ اس نے یادو پرکاش کی راہ سے شیومت قبول کر لیا تھا مگر بعد میں اپنے اموں، یا منا کے شاگرد۔ شری شیل پورن کی کوشش سے پھر دشنومت میں آگیا تھا۔ گوند نے شادی نہ کی تھی۔ مگر رامانج کے ساتھ اس کی اسی قدر الفت ہو گئی تھی کہ اس نے دنیا کو ترک کر دیا تھا۔ شری شیل پورن نے سہسر گاتی پر تفسیر لکھی ہے۔ رامانج کا ایک اور شاگرد رشید ہاپورن کا لڑکا پنڈریکاش تھا۔

۳۔ اس کے بیعتی نام دیوت اور دیون ناتھ تھے۔

کریش جسے شری . . . نام مشریا کرتا ہوں بھی کہتے ہیں۔ اس کے ہمراہ  
 شاردا مٹھ کی طرف گیا۔ اور وہاں سے بودھان ور قی کا قلمی نسخہ لے کر  
 شری رنجم کی طرف روانہ ہوا۔ جب مندر کے محافظوں نے اس کی تائید  
 کو نہ پایا۔ تب انھوں نے اس کے پیچھے دوڑ کر اس سے چھین لی جو شرمستی  
 سے کریش نے سفر کی کئی راتوں کے دوران میں اس کا مطالعہ کر کے  
 اس کا مطلب یاد کر لیا تھا۔ اس لیے وہ اس کتاب کو سنانے کے قابل  
 ہوا۔ اس طرح راناج نے کریش سے شری بھاشیہ پر اپنی تفسیر لکھوائی  
 شروع کر دی۔ نیز اس نے ویدانت ویپ۔ ویدانت سار اور ویدانت  
 سنگرہ لکھیں۔ غالباً شری بھاشیہ اس نے ان بہت لمبے چوڑے  
 دوروں کے بعد لکھا۔ جن میں وہ ترو کو ویلہ۔ ترو پتی۔ ترو پت کھی۔ کبھ کوم  
 انگا کوئل۔ ترو پلائی۔ آزوار ترو ناگری۔ ترو کرن گوڈی۔ ترو ون پیر شرم۔  
 ترو وتر۔ ترو ونند پرم۔ ترو وایکینی۔ ترو نرطائی۔ مدھرا تنکم۔ ترو وینگند پرم  
 اور اس کے بعد اس نے شمالی ہند میں اجمیر متھرا۔ وزن دابن۔ ایو دھیا۔ اور  
 بدری کی زیارت کرتے ہوئے کئی منکروں کو شکست دی۔ وہ بنارس اور  
 پوری بھی گیا اور اس نے پوری میں ایک مٹھ قائم کیا۔ اس نے جگناتھ کے  
 مندر میں پنج راجری رسوم کو جبراً رائج کرنے کی سعی کی مگر کامیاب نہ ہوا۔  
 رانا بھسار نے وید پرتی کے بیان کے مطابق شری بھاشیہ شاک سن ۱۰۵۹ء  
 مطابق ۱۵۵۹ء میں تکمیل کو پہنچا۔ اگرچہ تعذیب کو لا شروع ہونے  
 سے پیشتر دو تہائی حصہ مکمل ہو چکا تھا۔ مگر یہ تاریخ ضرور غلط ہے۔ کیونکہ  
 راناج نے شاک سن ۱۰۵۹ء مطابق ۱۵۵۹ء میں وفات پائی تھی کو لا کے راجا  
 کو لو تنگ اول نے غالباً ۱۵۶۸-۶۹ء میں ہما پورن (پہریول نامی) اور

لے۔ راناج نے کریش سے کہا کہ اگر وہ بودھان ور قی کا نظریہ پیش کرنے میں غلطی کرنے لگے تو اسے  
 خوار و کدو سے کم انکم اس موقع پر ان میں اختلاف طے پیدا ہوا جہاں راناج غلطی پر تھا۔  
 شے بگوئی ناتھ راؤ کے پیکر ص ۳۴۴۔ حاشیہ۔

کرشن کی انھیں نکلوا دی تھیں۔ اور لازمی طور پر اس وقت ہی راما نج نے بائیل ویش میں پناہ لی ہوگی۔ ۱۱۷۱ء میں کلوتنگ اول کے مرنے پر راما نج شری رنجم کو واپس لوٹا۔ جہاں کرشن سے ملا اور شری بھاشیہ کو تکمیل پر پہنچا یا گیا۔ مادھو کی ایک نکتہ چلاری سمرتی میں لکھا گیا ہے کہ شری بھاشیہ شاکر ۱۰۹۹ء مطابق ۱۱۷۱ء میں یہی کتاب ایک مسلمہ حیثیت حاصل کر چکی تھی اس لیے اغلب ہے کہ شری بھاشیہ ۱۱۷۱ء اور ۱۱۷۲ء کے درمیان مکمل ہو چکا تھا۔ گوپنی ناتھ کی رائے ہے کہ یہ ۱۱۷۵ء میں تکمیل کو پہنچا تھا۔ راما نج ایک خانہ دار کے ہمیں میں کو لٹنگ اول یا راجندر کو لا یا کر می کہنٹھ ایک شیورا جا کی تعذیب سے بچنے کے لیے شری رنجم سے نوٹڈ انز کو بھاگ گیا تھا۔ وہ جو سلاوس کے جیسں راجا بی دیو کو اپنے مذہب میں لانے میں کامیاب ہوا اور اس راجا کا نام دشو طرقی پر وشنو وردھن دیا رکھا گیا۔ راؤ کہتا ہے کہ یہ مذہبی تبدیلی ۱۱۷۹ء میں وقوع میں آئی تھی۔ اس راجا کی مدد سے اس نے میلو کوٹ کے مقام پر ترو نار ان پیرو مال کا مندر تعمیر کروایا تھا۔ جہاں راما نج بارہ سال تک رہا۔ راما نجاریہ دویہ چرتی کے مطابق راما نج شری رنجم میں واپس لوٹ کر عیارہ سال رہا۔ (کو لٹنگ اول کی موت ۱۱۸۵ء میں واقع ہونے کے بعد کسی وقت) اور ۱۱۸۳ء میں انتقال کر گیا۔ اس حساب سے اس نے

لے۔ گوپنی ناتھ راؤ کے پگھر۔ ص ۳۲۔ حاشیہ۔

۱۱۷۱ء۔ راما نجاریہ دویہ چرتی (ایک تال تصنیف۔ ص ۲۴۳۔ گوپنی ناتھ کی تقاریر میں منقول۔

۱۱۷۵ء۔ لکھنؤ گورنمنٹ پبلشنگ ہاؤس میں رائے کہتا ہے کہ یہ تبدیل مذہب شاکر ۱۰۹۹ء مطابق ۱۱۷۵ء میں وقوع پذیر ہوا۔ لیکن راؤ بتاتا ہے کہ کتابت کرناگ کے اندر بی دیو کے کہنے شاکر ۱۰۹۲ (نمبر ۴۳ اسکر) کے بھی پائے جاتے ہیں جو اسے دشو وردھن کا نام دیتے ہیں۔

۱۱۷۹ء۔ عام روایت یہ ہے کہ راما نج شری رنجم سے صرف بارہ سال کے عرصے کے لیے باہر رکھا گیا تھا۔ لیکن راؤ کے خیال میں یہ عرصہ بیس سال کا ہے جس میں سے بارہ سال یاد داری میں بسر ہوئے تھے۔

ایک سو بیس سال کی غیر معمولی طویل زندگی بسر کی۔ جو تین کولارا جاؤں۔  
 کو لٹنگ اول ۱۱۱۱ء سے ۱۱۱۱ء و کرم کولاس ۱۱۱۱ء سے ۱۱۱۱ء اور  
 کو لٹنگ ثانی ۱۱۱۱ء سے ۱۱۱۱ء کے عہدوں تک برقرار رہی۔ اس نے  
 اپنے دورانِ حیات میں کئی مندر اور مٹھ تعمیر کیے اور اس نے شری رتھم  
 کے مندر کے منتظم کا مذہب تبدیل کر کے سارے مندر کو ہی قبضے میں  
 لے لیا۔

رامانج کا جانشین کریش کا لڑکا پراسر بھاریہ تھا۔ جس نے  
 سہسر گیتا پر تفسیر لکھی ہے۔ رامانج کئی ایک ایسے صادق اور جاں نثار علما کو  
 اپنا مرید بنانے میں کامیاب ہوا۔ جنہوں نے صدیوں تک اس کے فلسفے  
 اور طریق عبادت کی تعلیم جاری رکھی۔ اس کا مذہب ہمہ گیر تھا اور اگرچہ  
 وہ جیوت اور عبادت کے اُتلی میں پابند رسوم تھا۔ اس نے اپنے  
 دائرے میں بودھوں۔ جینیوں۔ شوروں اور بلکہ اچھوتوں کو بھی جگہ  
 دے رکھی تھی۔ وہ خود ایک شورو کا مرید تھا۔ اور غسل کے بعد اپنے ایک  
 چھوت دوست کی کنیا میں بہت وقت صرف کرتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ  
 ۱۷۷۱ء استعفی تختوں پر اس کی حکومت تھی اور وہ اپنے مقلدین میں ۷۷  
 تیسویں۔ ۱۲۰۰۰ سیاسی مرد اور ۳۰۰ سیاسی عورتیں شمار کرتا تھا۔ بہت سے  
 راجہ اور امیر لوگ اس کے مرید تھے۔ کریش دشر تھی۔ نڈاؤر۔ آڑوہن اور  
 بھٹار نے اپنی زندگیاں عالمانہ مصروفیت میں وقف کر رکھی تھیں مگر عورتی بردہت  
 کا کام کرتا تھا۔ ایک مرید باورچی خانے کے لیے ذمہ دار تھا۔ بیت پورن  
 یا اندھ پورن اور گوٹھم سیتا ورن کو کئی طرح کی شخصی خدمات سید کی سہوئی  
 تھیں۔ ڈھنڈ اس خزانچی تھا۔ امکی کا کام دودھ اُبالنا تھا۔ اگل آرورن  
 کھانا کھلایا کرتا تھا۔ اگل اٹ پٹھکا کرتا تھا۔ کو علی ہذا لقیاس۔ رامانج اپنے

۱۰۵ لے۔ شری رامانج آپاریہ۔ مصنفہ ایں۔ کے۔ آئیگر ایم اے۔ نیشنل اینڈ کینیڈا۔ مڈلاس۔

۱۰۶ لے۔ حیات رامانج مصنفہ گووند آپاریہ ص ۲۱۸۔

عہد میں بہت سے شیووں کو اپنے مذہب میں لایا تھا۔ اور اگرچہ اس باب نے شیو راجہ سے کرمی کنٹھ سے بہت دکھ پایا۔ لیکن کرمی کنٹھ کا جانشین دشنو اور اس کا مرید ہو گیا تھا۔ اور اس واقعے نے دشنومت کی اشاعت میں بہت مدد دی۔

وہ سرچشمے جہاں سے رامنچ کی تفصیل حیات کا پتا چلتا ہے۔ یہ ہیں (۱) ودیہ سوری چرتیمی زبان تامل۔ مصنفہ گرڑواہ بمعصر رامنچ (۲) اگر پر میرا پر بندھم۔ چودھویں صدی کے اوائل میں پمب اڑ گیا یہ و مال جیار کا منی پر وال میں لکھا ہوا (۳) پلائی لوکم چار کی تامل تصنیف رامنچاریہ دوتیہ۔ چرتیمی (۴) آنبلانی کنڈا ڈیچی وپن کی آردواروں اور ار گیاؤں کے متعلق دستی کتاب پیریا تروڈی اڈیو نوشتہ زبان تامل (۵) پرتیا مرت مصنفہ انت اچار یہ جو آندھریورن کی نسل سے اور شیل ونگیش گردو کا مرید تھا۔ (۶) ترووے موڑی پر تفسیر میں جو آرگیوں کی کئی شخصی یادداشتوں کا ذکر کرتی ہیں۔ (۷) اور کبھی اندراجات۔

## فلسفہ وشنو و دیت کے متقدمین اور

### رامانچ کے معاصرین



برہم سوتر کی تفسیر وحدت در اختلاف بشنکر کی تفسیر وحدت وجود سے غالباً قدیم تر ہے۔ بھگوت گیتا جو اپنشدوں کا خلاصہ سمجھی جاتی ہے۔ قدیم تر پرانوں۔ اور پنج راترجن کا ذکر اس کتاب میں آیا ہے۔ کم و بیش وحدت در اختلاف کی تعلیم ہی دیتے ہیں۔ در حقیقت یہ مسئلہ پرش سوکت میں اپنا اصلی منبع رکھتا ہے اس کے علاوہ جیسا کہ یا منا اپنی تصنیف سدھی تریہ میں بیان کرتا ہے۔ ورامند اچار یہ نے برہم سوتر پر شرح لکھی تھی۔



باب ۱۰۶

اور پھر اس کے بعد یہی دلائل پیش کرنے کی تفسیر کی تھی۔ بودھائن نے جسے  
 رامانج ورتی کار اور شنکر اپ درشن کا نام دیتا ہے۔ برہم سوتر پر بہت  
 پر اور دوسری وسیع ورتی لکھی ہے۔ جو رامانج سنی بھاشیہ کی بنیاد ہے۔  
 آئندہ گری بھی در اوڈ بھاشیہ کو شنکر کی تفسیر سے پہلے کی سیدھا سادے  
 الفاظ میں لکھی ہوئی چھاندو گیتہ اپنشد کی تفسیر خیال کرتا ہے سنکیشپ شاریرک  
 (باب سوم - ۱۷ - ۲۲۷) میں ایک مصنف آتریہ اور واکہیہ کار کا حوالہ  
 دیا گیا ہے جسے شارح رام تیرتھ برہمانندی خیال کرتا ہے۔ رامانج  
 اپنے ویدانت سنگرہ میں واکہیہ کار کے ایک جملے اور اس پر  
 درمدا چاریہ کی تفسیر کی نقل کرتا ہے بجا لیکہ واکہیہ کار اور درمدا چاریہ  
 جن کی طرف رامانج اشارہ دیتا ہے۔ یقین کرتے تھے۔ کہ برہم با صفات ہے  
 اور درمدا چاریہ جس نے برہمانندی کی کتاب پر تفسیر لکھی ہے۔ موجد تھا  
 اور غالباً یہ وہی درمدا چاریہ تھا جس کا حوالہ آئندہ گری نے چھاندو گیتہ اپنشد  
 کی بھاشیہ پودگھات میں دیا ہے۔ لیکن یہ سوال اس طرح آسانی کے ساتھ  
 حل نہیں ہوتا۔ سر دیگیا تمانی اپنی کتاب سنکیشپ شاریرک میں واکہیہ کار کا حوالہ  
 دیتا ہوا اسے موجد بتلاتا ہے مگر اس کی رالوں سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ  
 واکہیہ کار نے اپنی تفسیر کا زیادہ تر حصہ (بھاسکر کی مانند) پر نیام واد کو

لے۔ ویکٹ ناتھ اپنی تریٹیکا میں لکھتا ہے ”ورتی کار بودھائن کا نام ہی آپ ورشائے“  
 وہ اپنی تصنیف سیشور۔ میمانس میں آپ ورشائے خیالات کی تردید کرتا ہے۔ کیونکہ یہی ہرنکاپ  
 کرت کوئی اور اہل بھوتی آپ ورشائے نام بتائے گئے ہیں۔ اس کتاب کی دوسری جلد کو بھی دیکھو۔  
 لے۔ ویدانت سنگرہ ص - ۱۳۸۔ ان جملوں میں سب سے بڑھ کر یہی خیال پایا جاتا ہے۔ کہ اگرچہ ایشور  
 کی بھکتی۔ صفات سے دلچسپی کے طور پر لکھی ہوئی تھی بھکت برہم کو با صفات سمجھنے سے ہی لے سکتی ہے۔  
 کتب سوامی شاستری ایم اے درمدا چاریہ اور تروترشائی پران کو ایک خیال کرتا ہے جو کٹالبا  
 آٹھویں صدی عیسوی میں لکھا ہے۔ گراپنے دعوے کے ثبوت میں جو دلائل پیش کیے گئے ہیں وہ بھی غلط  
 نہیں ہیں۔ مدراس کی تیسری اور نیشنل کانفرنس مشندہ ۱۹۲۲ء کی تفصیلات دیکھو۔

ثابت کرنے میں لگایا ہے اور برہم اور جگت کے تعلق کی تشریح کے لیے  
 سمندر اور لہروں کی مشہور مثال پیش کی ہے اور چھاندو گیکہ اپمشد کے  
 صرف چھپے پریا ٹھک کی تفسیر میں اس موحدانہ نقطہ نگاہ پر بحث  
 کی ہے کہ یہ عالم نہ نیست ہے اور نہ نیست۔ یہ عجیب بات ہے کہ  
 جس جملے کو سر و گیا تما منی کی طرف منسوب کرتے یہ بتلایا گیا ہے کہ  
 وہ جملہ صاف طور پر آتریہ واکیہ کار اور اس کے مفسر درٹڈا چاریہ کا  
 موحدانہ خیال ثابت کرتا ہے۔ اسی جملے کو رامانج اپنے ویدانت سنگرہ  
 میں اپنے خیال کا نوید سمجھتا ہے اگر رامانج اس کا ذکر بطور برہمانندی  
 کے نہیں بلکہ بطور واکیہ کار کرتا ہے۔ رامانج نے واکیہ کار کے مفسر کو  
 درٹڈا چاریہ بھی بتلایا ہے۔ لیکن اگرچہ سر و گیا تما منی بھی اس کا ذکر  
 بطور واکیہ کار ہی کرتا ہے مگر اس کا مفسر رام تیرتھ اسے برہمانندی  
 خیال کرتا ہے اور واکیہ کار کے مفسر کو دروڈا چاریہ کا نام دیتا ہے  
 اور لفظ واکیہ کار کے معنی صرف مصنف لیتا ہے۔ سر و گیا تما منی کبھی  
 برہمانندی کا نام نہیں لیتا۔ اور چونکہ سنکیشپ شاریرک سے سر و گیا تما منی  
 کا نقل کردہ جملہ ویدارتھ سنگرہ میں اس کے مصنف رامانج کے جملہ منقولہ  
 ۱۰۷ کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے اس لیے یہ امر یقینی ہے کہ واکیہ کار  
 جس کا حوالہ سر و گیا تما اور رامانج دیتے ہیں اور درٹڈا چاریہ منقولہ  
 سر و گیا تما منی و رامانج و آندگری ایک ہی شخص کے نام ہیں۔ اسی لیے  
 ایسا معلوم ہوتا ہے کہ واکیہ کار اور اس کے مفسر درٹڈا چاریہ کا  
 طرز تحریر بھی ایسا تھا کہ موحد سمجھتے تھے کہ وہ ان کے نوید ہیں اور  
 شری وشنو بھی انھیں اپنے حق میں خیال کرنے تھے۔ سر و گیا تما کے  
 بیان سے یہ ہم سمجھتے ہیں کہ واکیہ کار کو آتریہ بھی کہتے تھے۔ اور اس  
 نے اپنی تصنیف کا سب سے زیادہ حصہ بھید ابھید (وحدت و اخلاص)  
 کی تعلیم کے لیے وقف کیا ہے۔ بشکر لٹاپ درش کا حوالہ دیتے ہوئے  
 بتلایا ہے کہ وہ فلسفہ میاٹسا اور برہم سوتر کا مشہور شارح تھا اور

میانسا پر ایک تئراو نیز برہم سوتر پر ایک تئراو مصنف تھا۔ اس نے ہمہ تنیجہ نکالتے ہیں کہ ایک واکہیہ کار ہو اسے جس نے جھاندو گلیہ اپنشد پر تفسیر لکھی ہے اور اس کے پاس ایک مفسر مسلی درٹڈ آچار یہ تھا۔ جس کا طرز تحریر بہت سادہ اور واضح تھا۔ اگرچہ اس نے سنسکرت میں لکھا ہے۔ تاہل میں نہیں۔ اگر ہم رام تیرتھ کی بتلائی ہوئی مطابقت میں یقین کریں۔ تب ہمیں یہ بھی ماننا پڑے گا۔ کہ اس کا نام برہماندی تھا۔ لیکن خواہ وہ کوئی کبھی ہو۔ وہ پرانے حلقے میں ایک بہت ہی محترم شخص تھا۔ سر و گیا تمانی اُسے بھگوان کا لقب دیتا ہے اپ ورشا کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں۔ کہ وہ بھی ایک بڑا محترم شخص تھا۔ کیونکہ شنگر آچار یہ اس کے بھگوت کا لقب دیتا ہوا اپنے حق میں بطور سند قدیم کے پیش کرتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ اس نے شارح میانسا اشبار سوامی سے پہلے کسی وقت فروغ پایا تھا۔ آنند گری اور وینکٹ ناتھ جو چودھویں صدی میں گزرے ہیں اُپورشا اور برتی کار کو ایک ہی بتلاتے ہیں اور اس سے بھی آگے چل کر وینکٹ ناتھ اسے قیاساً

۱۔ برہم سوتر پر شنگر بھاشیہ۔ باب سوم۔ ۳۔ ۵۳۔

گووند آنند اپنی تصنیف رتن پر بھامیں آپ ورشا کو ہی ورتی کار خیال کرتا ہے۔ آنند گری بھی اس معاملے میں اسی کے ساتھ ہم رائے ہے۔ برہم سوتر بھاشیہ ۱۔ ۹۰ اور ۲۔ ۲۳ میں ان خیالات کی تردید کی ہے۔ جو ورتی کار سے منسوب کیے گئے ہیں۔ شارح گووند آنند جن آخری دو جہلوں کو ورتی کار سے منسوب کرتا ہے۔ ان کے معاملے سے ہم ورتی کار کے یہ خیالات پاتے ہیں۔ کہ عالم حق کی ہی تبدیل شدہ صورت ہے۔ لیکن ہم کبھی یقینی طور پر نہیں کہہ سکتے کہ شنگر جن خیالات کی تردید کرتا ہے وہ صحیح ورتی کار کے ہی تھے۔ کیونکہ ہم گووند آنند جتیر میں یا چودھویں صدی میں گزرے۔ اس کے سوا اس معاملے پر اور کوئی سند نہیں رکھتے۔

۲۔ شارہ اپنے میانسا سوتر پر بھاشیہ ۱۔ ۱۔ ۵ میں پھوٹ کے مضامین آپ ورشا کا حوالہ دیتا ہوا اسے بھگوان کا لقب دیتا ہے۔

۱۰۸ بودھائن کے ساتھ بھی ایک بتلاتا ہے۔ اگر فرض بھی کر لیا جائے کہ آپ ورشا ہی برقی کار تھا تب بھی یہ لاش کوک ہے کہ وہ بودھائن تھا۔ اس معاملے میں ہمارے پاس صرف وینکٹ ناتھ کا مذکورۃ تصدیقی سی بیان ہے سنگرہ آچاریہ برہم سوتر پر اپنی تفسیر ۱-۳۰-۲۸ میں مسئلہ پھوٹ کی تردید کی تائید میں آپ ورشا کا حوالہ دیتا ہے۔ مگر یہ امر بھی فیصلہ کن نہیں ہے کیونکہ سنگرہ اور شرما وشنو لوگ مسئلہ پھوٹ کے قائل ہی نہیں ہیں۔ مگر بہت تھوڑی شہادت ملتی ہے اور اس لیے ہم آپ ورشا ورقی کار اور بودھائن کے متعلق کچھ کہنے کا حق نہیں رکھتے۔ اگر پر تن امرت کی شہادت پر اعتبار کیا جائے۔ تو برہم سوتر پر بودھائن کی ورقی ضرور ہی بہت طویل ہوگی اور برہم سوتر پر درمہ آچاریہ کی تصنیف بہت مختصر ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ رامانج نے ایک ایسی تفسیر لکھنے کی کوشش کی۔ جو نہ تو بہت طویل ہے اور نہ مختصر۔

اب ہمارے پاس قلبی نسخے کی صورت میں چھوٹی سی کتاب برہم سوتر ارتھ سنگرہ مصنفہ شٹھ کوپ ہے اور ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہی ورما کی تفسیر ہے۔ جس کا حوالہ پریناہرت میں دیا گیا ہے۔ یا منا اپنی کتاب سیدھی تریہ میں ایک بھاشیہ کار کا حوالہ دیتا ہوا اسے پریمت بگھیر بھاشنا کی صفت سے موصوف کرتا ہے۔ اس کے یہ

۱۔ برہم سوتر پر تفسیر سنگرہ آچاریہ ۱-۳۰-۲۸۔

دیکھیں کہ یہ رائے کہ پھوٹ پر ساری بحث آپ ورشا سے شروع ہوئی ہے۔ بالکل بے بنیاد ہے۔ کھاسرت ساگر کے مطابق آپ ورشا پانی کا گڑ تھا۔

۲۔ شاہر بھی میمانا سوتر کے پانچویں سوتر پر اپنی تفسیر ۱-۵۰ میں ورقی کار کا حوالہ دیتا ہوا اسے اپنے سے پیشتر کا میمانا فلسفے پر لکھنے والا ایک مصنف بتلاتا ہے اور یہ امر کہ اس ہی سوتر کی تفسیر میں بھگوان آپ ورشا کا حوالہ دیتا ہے۔ حافطہ پر ثابت کرتا ہے کہ ورقی کار اور آپ ورشا ایک ہی شخص کے نام نہیں ہیں۔

باب ۱۰۹

معنی ہیں۔ کہ ایک مختصر رسالہ ہے جو عمیق معانی سے پر ہے اور وہ یہ بھی کہتا ہے۔ کہ اس بھاشیہ کو شری و تسناک مشرنے تیار کیا تھا۔ ان دونوں مصنفوں کے خیالات غالباً شری و دشنوت والوں سے ملتے جلتے ہیں۔ لیکن، یا مناتنک۔ بھرت پر پنچ۔ بھرت مہتر بھرتی ہری برہم دت۔ شنکر۔ بھاسکر کے نام کا ذکر کرتا ہے۔ بھرت پر پنچ کی شرح برہم سوتر کا بیان اسی کتاب کی دوسری جلد میں دیا جا چکا ہے اور بھاسکر کی ٹیکم کو کتاب مذا میں بتلایا گیا ہے۔ تنک۔ بھرت مہتر بھرتی ہری اور برہم دت کے متعلق اس کے سوا کچھ معلوم ہی نہیں کہ وہ تعلیمات شری و دشنوت کے خلاف تھے۔

رامانج اپنی تفسیر برہم سوتر میں کہتا ہے کہ بودھائن نے برہم سوتر پر ایک بڑی ضخیم کتاب لکھی تھی۔ اور قدیم استادوں نے بہت اختصار کے ساتھ اس کا لب لباب بیان کیا تھا۔ وہ آگے چلکر لکھتا ہے۔ کہ اس نے سوتر کی تفسیر لکھتے وقت سوتر پر تفسیر بودھائن کی پوری تقلید کی ہے رامانج بھی یا مناتنی سدی تریہ کے شکریہ کا بہت مقروض ہے اگرچہ اس نے اپنی بھاشیہ میں وضاحت کے ساتھ اس کا ذکر نہیں کیا۔ کہا جاتا ہے۔ کہ یا مناتنی کے بہت سے مرید تھے۔ ان میں سے نہایت وسیع مہاپورن گوٹھھی پورن۔ مالا دھار۔ کانشی پورن۔ شری شیل پورن۔ جسے مانتا چارتیہ بھی کہتے تھے اور راجورامانج کا مومن تھا اور شری رنگ ناتھ کا ایک بھوئے ہیں۔ شری شیل پورن دلدگووند جو دیار پرکاش کے پاس رامانج کا ہم جماعت اور اسی کا پیچیرا بھائی تھا۔ اپنی زندگی کے آخری حصے میں رامانج کا مرید ہو گیا تھا۔ رامانج کے ۷ مشہور مریدوں میں سے

۱۔ سدشن سوری بھاشیہ پر اپنی شرح میں جو شری پرکاش کے نام سے مشہور ہے۔ رامانج بھاشیہ میں متل منظر پر و پا چاریہ کی تشریح دریا بھاشیہ کا راویہ کی مانند کرتا ہے۔

۲۔ یہ بات دلچسپ ہے۔ کہ یا مناتنی کے لڑکے رنگ نے بعد میں رامانج کو تعلیم دی اور اپنے

آترے کے گوتر کے پران تاری ہرا۔ کریش یا شری و تسانک بشر۔  
 دشر تھی۔ اندھاپورن یا واپورن۔ واروشنہ، جی شیکھر بھارت  
 وادو پرکاشش یا گووند اور یگیہ مورتی سب سے بڑھ کر وقت رکھتے ہیں  
 ان میں سے اوصول گوتر کا دشر تھی اور واروشنویا واروشنہ بشر  
 رامانج کے بھانجے تھے۔ واروشنہ واتیہ وردگرو نے نام سے زیادہ  
 مشہور تھا۔ کریش یا شری و تسانک بشر کا ایک لڑکا انڈال کے بطن سے  
 تھا جسے پراشر بھاریہ کہتے تھے۔ اس نے ویدانتی مادھو داس کو  
 شکست دی تھی۔ اور وہ بعد میں رامانج کا جانشین ہو گیا تھا پراشر بھاریہ  
 کے ایک لڑکے کا نام مادھویہ پر تولی بھاریہ یا مادھویہ دیتی بھاریہ  
 تھا۔ اس کے دوسرے لڑکے کا نام پدم نیر تھا اور پدم نیر کے لڑکے  
 کا نام کریشور تھا۔ کریشور کے لڑکے کا نام مینڈری کا کش تھا اور اس  
 کے لڑکے کا نام شری نواس تھا۔ شری نواس کے لڑکے کا نام  
 نرسنگھاریہ تھا۔ وہ شری شیل کے خاندان سے تعلق رکھتے تھے اور  
 خاندان کا یہ نام غالباً کریش کے والد بھوری شری شیل پورن  
 کے تعلق میں بیٹا ہو گا۔ نرسنگھاریہ کے ہاں ایک لڑکا مسمیٰ رامانج تھا۔  
 رامانج کے دو لڑکے تھے نرسنگھاریہ اور رنگا چاریہ جو غالباً پندرہویں صدی  
 میں ہوا ہے۔ رامانج کا مرید یگیہ مورتی ایک نہایت فاضل شخص تھا۔  
 جب رامانج نے اسے اپنا مرید بنانا قبول کیا۔ تب اس نے اپنا

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ چھوٹے بھائی سوتابھی کو رامانج کے ہاں دیشا دیوائی  
 اردھ سہسر گیتا کو گیتوں کی صورت میں تبدیل کیا۔  
 ۱۔ راج گوپالا چاریہ ترو کر گئی پر ان پیلی کو بھی رامانج کا ایک مشہور شاگرد بتا ہے  
 اس نے نام اردار کی تعینیت ترو دیاموری پر شرح لکھی ہے۔  
 ۲۔ کریش کا ایک اور لڑکا تھا جس کا نام شری رام پٹانی یا دیاس بھارت تھا۔  
 ۳۔ جنوبی ہند میں اپنے لڑکے کو دادا کا نام دینے کا عام دستور ہے۔

باب

نام بدل کر دیورات یا دیو مٹاتھ یا دیو راج رکھ کر شری رنگم میں اپنے لیے ایک جدا گانہ مٹھ قائم کر لیا۔ گیگیہ مورتی نے تامل زبان میں دو بہت بڑی ناضلانہ کتابیں لکھیں (۱) گیان سار (۲) پر مہ سار۔ رامانج کے چار مرید بھگت گرام پورن، مڑوہ گرام پورن، اختاریہ مینیش گیگیہ مورتی کی معرفت و شغومت میں داخل ہوئے تھے۔ رامانج کے ایک دوسرے شاگرد رشید ترو کرو گائی پران پلائی نے نام اردوار کی تصنیف ترو وائے مورتی پر شرح لکھی ہے۔ پران تاراتی پر پرن جو آترے گو تر رکھتا تھا اور رامانج کا مرید تھا۔ ایک لڑکا مسمیٰ رامانج رکھتا تھا۔ جو دتسیہ ورنند خاندان کے نند اڈرل کا شاگرد تھا۔ اس رامانج عرت پدم نابھ کا ایک لڑکا شری رامانج پین تھا۔ جو کیمبی رامانج پین کا مرید تھا۔ اس پدم نابھ کا لڑکا رامانج پین تھا۔ اور اس کی ایک لڑکی کا نام تو تارمبا تھا۔ اس کی شادی وینکٹ ناتھ کے والد اننت سوری کے ساتھ ہوئی تھی۔ رامانج کا ایک اور مرید اور بھتیجا وادھول گو تر سے دشمن تھی تھا۔ اس کے ہاں ایک لڑکا مسمیٰ رامانج تھا۔ اور اس رامانج کا لڑکا توڈ پایا دارنادریش یا لوک آریہ یا لوک چاریہ تھا۔ پرانشر بھٹا چاریہ کے بعد ویدانتی مادھو داس جسے بنجیر بھی کہتے تھے۔ اس کا جانشین ہوا۔ مادھو داس کا جانشین نبیلا یا نبوری درواریہ یا لوک چاریہ تھا۔ اس کی دو عورتیں آڈال اور شری رنگ نایکی اور ایک لڑکا رامانج تھا۔ نبیلا کا دوسرا نام گلی جیت یا گلی ویری تھا۔ دارنادریش نبیلا یا لوک چاریہ کلاں کا مرید تھا۔ نبوری درو کا ایک شاگرد مادھو تھا۔ ورو کا ایک

۱۔ دیگو پر پناہرت باب ۲۶۔

۲۔ گووند آچاریہ کی حیات رامانج دیکھو۔

۳۔ اس نے دو کتابیں لکھی تھیں (۱) سارا تھ سنگرہ (۲) بھاشیہ تریہ۔ پر پناہرت ۱۱۹-۳۔

باب

لڑکا پدم ناٹھ تھا۔ جس کا مرید رامنج داکس تھا۔ رامنج کے ہاں ایک لڑکا دیوراج تھا۔ جس کے لڑکے کا نام شری شیل ناٹھ تھا۔ شری شیل ناٹھ کے ایک شاگرد کا نام سومیہ جانا ترمنی یا رامیا جانا ترمنی تھا۔ اسے درومنی یا بیتند پررون یا نکل ہامنی یا پیریا جیار بھی کہتے تھے۔ اور کہا جاتا ہے۔ کہ وہ کٹور آرگیا وانول پلائی کا پوتا تھا۔ یہ سب لوگ کریش کی سہسرتیا ویاکھیا سے متاثر تھے۔ بنوری وروآریہ جسے کلی جیت بھی کہتے ہیں دو اور شاگرد ادک پرٹولی کرشن اور کرشن سبھویہ یا کرشن پادر کھتا تھا۔ کرشن پادر کا لڑکا لوکا چاریہ کالی جیت اور خود کرشن پادر کا شاگرد تھا کرشن پادر کے دوسرے لڑکے کا نام ابھیرام ورا وھیش تھا۔

۱۱۱

رامنج کا بہنوئی دیوراج جو واسیہ گوتر سے تھا۔ اس کا ایک لڑکا ورد وشنو مشریا واسیہ ورد تھا۔ وہ کریش کے شاگرد وشنوچیت کا شاگرد تھا۔ یہ واسیہ ورد یا مضامین ویدانت کا ایک بڑا مصنف ہوا ہے۔ کریش کے ایک لڑکے کا نام شری رام پلائی یا ویدیا سبھٹ تھا۔ اس کے لڑکے کا نام دادی دہے تھا جس نے کٹما کھوڑشی ستو کو تصنیف کیا ہے۔ وادی وجے کا ایک لڑکا سدشن بھٹ ہوا ہے۔ جو واسیہ ورد کا شاگرد اور ورد وشنو کا ہم عصر تھا۔ سدشن بھٹ شری پرکاش کا مشہور مصنف ہوا ہے مشہور آٹایا چاریہ بھی کالی جیت کے شاگرد پلائی لوکا چاریہ کا شاگرد تھا۔ شری شیل شری نواس یا شری شیل ناٹھ اتایا چاریہ کا فرزند تھا رامیا جانا ترمنی کے کئی مرید تھے مثلاً رامنج، پراوستو پرتی وادی بھینگر اتایا چاریہ وان ملائی جیار، پیریا جیار، کوئل کنڈا دینن وغیرہ دینکٹ ناٹھ کے شاگردوں میں سے

۱۔ بعض مریدوں کے تامل نام گووند اچاریہ کی سولنج رامنج اچاریہ میں سے جمع کئے گئے ہیں۔



باب ۱

وونہایت و تیج گزرے ہیں۔ ایک تو اس کا لڑکا نینا لپا رہا جسے کمادریانت دیشک بھی کہتے ہیں۔ یاد دلاتا تھا یاوردگر دوس نے ویدانت پر بہت سی کتابیں لکھی ہیں۔ اور دوسرا برہمن مت پر کال واس اور شری رانکا چار یہ غالباً کرشن پاویا کرشن سورسی کے شاگرد تھے جو کالی جیت یا نبوتی ورداریہ کا شاگرد تھا۔ ابھیرام وراو حیش سومیر جانا ترمنی کے فرزند راناج کا شاگرد تھا۔ شری وشنومت کی پاپائی حیثیت مختلف اہم متھوں اور مندروں میں ممتاز لوگوں کو سلسلہ وار حاصل رہی اور ویدانت کے بڑے بڑے معلم اور مبلغ پیدا ہو گئے۔ جن میں سے بعض نے اہم کتابیں لکھیں اور بعض صرف زبانی تعلیمات دینے پر ہی مطمئن رہے۔ ان میں سے بعض کی تصانیف تو ہم تک پہنچی ہیں اور بعض کی تصانیف کھوئی جا چکی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وشنو ویت فلسفہ دایما جدید سے جدید طرز کے خیالات کی نشوونما کے استمراری وجدان و القا کا چشمہ ثابت نہ ہوا۔ اور اس سلسلے کے ذی فکر اہل منطق و مناظرہ شنکر اور مادھو کی تعلیمات میں یقین رکھنے والے متفکر لوگوں سے صاف طور پر گھٹیا درجے کے ہوئے ہیں۔ راناجی تعلیمات کی نشوونما کی ساری تاریخ میں ایک بھی ایسا شخص نہیں گزرا۔ جو منطقیانہ ذہانت میں شری ہریش یا جت سکھ یا جے تیرتھ۔ ویاس تیرتھ۔ کے ساتھ لگا کھاسکے۔ ویکٹ ناتھ۔ نیگہ ناداری۔ راناجا چاریہ جسے وادی ہنس بھی کہا جاتا ہے۔ ان تعلیمات پر ممتاز مصنف گزرے ہیں۔ لیکن ان میں ہی فلسفیانہ تنقید ہمیشہ بلند ترین معیار تک نہیں پہنچی۔ چودھویں۔ پندرھویں اور سوھویں صدیوں میں مذہب شنکر اور مادھو کے متفکرین کا یہ دستور تھا۔ کہ وہ متھلا اور بنگال کے جدید مدرسہ منطق کے تصورات کو قبول کرتے ہوئے شدید مناظرانہ تھلیل و تنقید کو رواج دیا کرتے تھے مگر کسی دوسری وجہ سے مدرسہ وشنومت کے اہل فکر نے اس طریقے کو بہت وسیع پیمانے پر استعمال نہیں کیا۔ لیکن پھر بھی بعد کے زمانوں میں

۱۱۲

فلسفیانہ تصورات کی نشوونما کا یہی ایک بڑا اصول تھا۔  
 رامانج کے مذہب کے معلمین کا ذکر کرتے ہوئے گرو پیر میں  
 پرتی وادی بھینکر کا ذکر آیا ہے۔ جو رامیا جانا ترمنی کا شاگرد تھا اور  
 واسیہ گوتر سے تعلق رکھتا تھا۔ پرتی وادی بھینکر شٹھ کوپ پتی کا  
 استاد تھا۔ اس کتاب میں ایک اور رامیا جانا ترمنی کا ذکر آتا ہے  
 جو انتاریہ کا بیٹا۔ پرتی وادی بھینکر کا پوتا اور شری وینکٹیش کا  
 شاگرد تھا۔ اس میں واسیہ گوتر کے ویدانت گرو کا ذکر بھی موجود ہے  
 جو رامیا جانا ترمنی اور وادیہ کا شاگرد تھا، سندردیشک جو واسیہ گوتر  
 سے پرتی وادی بھینکر کا لڑکا تھا۔ اور اپریا تمارت آچاریہ جو شری وینکٹ  
 گرو کا لڑکا اور پرتی وادی بھینکر کا پوتا تھا۔ کا ذکر بھی آیا ہے۔ اس  
 وینکٹا چاریہ کے ایک لڑکے کا نام پرتی وادی بھینکر تھا۔ رامیا جانا ترمنی  
 کا ایک لڑکا سسئی کرشن دینگ تھا واسیہ گوتر کا پرتی وادی بھینکر کا لڑکا  
 کا لڑکا تھا۔ شری کرشن دیشک کا ایک لڑکا سسئی رامیا جانا ترمنی  
 تھا۔ جس کا لڑکا کرشن سوری ہوا ہے۔ اننت گرو کے ہاں ایک  
 لڑکا وینکٹ دیشک تھا۔ شری نواس گرو وینکٹا ریا وادیہ شری نواس  
 کا شاگرد تھا۔ جس کے لڑکے کا نام اننت ریا تھا۔ اس فہرست کو  
 طوالت دینا غیر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ شری وشنومت کے ادب  
 و فلسفے کی نشوونما کے نقطہ نگاہ سے ایسا کڑا بہت فائدہ نہیں رکھتا۔ یہ  
 امر واقعہ کہ پہلے استادوں کے اسماء بڑے احترام کے ساتھ مابعد کے  
 لوگوں تک پہنچے ہیں۔ ان کے درمیان امتیاز کو مشکل بناتا ہے۔ مگر  
 اس مذہب کی تاریخ سولہویں صدی یا سترہویں صدی کے ابتدائی حصے  
 کے بعد کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ کیونکہ بطور عقلی تحریک کے اس کی وقعت  
 ختم ہو چکی تھی۔ آردوار کے زمانے میں وشنومت کی تحریک زیادہ تر  
 ایشور کے آگے تفویض ذات اور اس کے ساتھ برتری اور مستانہ محبت  
 کی مذہبی تحریک تھی۔ رامانج کے زمانے میں اس تحریک نے کچھ عرصے کے لیے

باب

عقلی صورت اختیار کر لی تھی۔ مگر آہستہ آہستہ یہ پھر مذہبی صورت میں آگئی۔ شنکر کی مانند۔ نہ کہ مادھو کی مانند اس مذہب کی تاکید ہمیشہ ویدک عبارتوں کی تفسیر پر رہی ہے اور عقلی اثر کو ہمیشہ اپنشدوں کی عبارتوں اور ان کی تفسیروں کی طرف اثرات کے ماتحت رکھا گیا ہے۔ رامانج کے مذہب میں سب سے بڑے مخالفین شنکر کے مقلد بن گئے۔ اور ہم کئی کتب کو ایسے حوالہ جات سے پڑھاتے ہیں۔ جن میں شنکر کے مذہب کے معنی میں نے رامانج کے بھاشیہ کے بڑے بڑے امور کو منطقیانہ دلیل کی رو سے یا اپنشدوں کی اصل عبارات کی تفسیر کی بنا پر رد کرنے کی کوشش کی ہے۔ مگر بدقسمتی سے سوائے چند مابعدہ کی کم قدر کتب کے رامانج کے خیالات کی فاضلانہ تردید کی کوئی کتاب اب نہیں ملتی۔ رامانج کے مقلد بن گئے بھی بھاسکر جادو پرکاش۔ مادھو اور شیو لوگوں کی تعلیمات کی خفیف سی تردید کی ہے۔ مگر ان کی مساعی زیادہ تر شنکر کے خلاف تھیں۔

یہ پہلے ہی مذکور ہو چکا ہے۔ کہ رامانج نے تفسیر برہم سوتر ویدانت سنگرہ ویدانت سار۔ ویدانت دیپ۔ شرمد بھگوت گیتا کی شرح۔ گدیہ تریہ۔ بھگوت آرادھن کرم لکھے ہیں۔ روایتی بیانات کے مطابق رامانج نے ۱۱۳۷ء میں پیدا ہوا کہ ۱۱۳۷ء میں وفات پائی تھی۔ اس کی زندگی کے سوانحیات عظیمہ کی تقریباً تمام تواریخ حسبِ دل قرار دی گئی ہیں۔ ویدیا پرکاش کے پاس قیلم ۱۱۳۳ء، یا منسا کی ملاقات کے لیے شری رنغم میں داخل ہونا ۱۱۳۷ء۔ احکام مقدسہ کو حاصل کرنا ۱۱۳۹ء، کولا کے راجا کی تعذیب کے خون سے مسور کی طرف بھاگ جانا ۱۱۳۹ء۔ ہونسل دیش میں مسور کے جین راجا شی دیو کا تبدیل مذہب ۱۱۳۹ء۔ میلکوٹ میں مندر کے دیوتا کا ستھاپن۔ ۱۱۳۹ء میلکوٹ میں قیام ۱۱۳۹ء تک۔ شری رنغم میں واپسی ۱۱۳۹ء۔ انتقال ۱۱۳۹ء۔

۱۔ محمود آپاریہ کی حیات برامانج۔ مذکورہ بالا بیان کے مطابق ۱۱۳۷ء میں

اس کا بھتیجا اور مرید دشر تھی۔ اور اس کا شاگرد رشید کریش اس سے بندہ۔ سو کہ سال چھوٹے تھے۔ تفسیر رامانج پر جسے شری بھاشیہ بھی کہتے ہیں۔ سدرشن سوری نے تفسیر لکھی تھی۔ اس کی تصنیف کا نام شرت پرکاشکا ہے۔ اسے شری بھاشیہ کی اہم ترین تفسیر سمجھا جاتا ہے۔

## ادبیات رامانج

جیسا کہ پہلے بتلایا جا چکا ہے کہ رامانج کے بھاشیہ پر سب سے بڑی تفسیر شرت پرکاشکا مصنفہ سدرشن سوری ہے۔ شرت پرکاشکا کے لکھے جانے سے پیشتر ایک اور تفسیر شری بھاشیہ ودرتی رامانج کے شاگرد رشید رام مشردیشک نے اس کے زیر ہدایت لکھی تھی۔ یہ کتاب چھ ابواب پر مشتمل تھی۔ اور عام معنوں میں یہ تفسیر نہیں ہے۔ بلکہ تفسیر رامانج کی خاص محتویات عظیمہ کا مطالعہ ہے۔ یہ رام مشرودہ نہیں جو یامنت کا استاد تھا۔ ویرا گھوداس نے شرت پرکاشکا پر ایک اور تنقید

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ تراہوگا جبکہ رامانج پہلے پہل شری رنگم میں آیا تھا۔ مگر گوی ناتھ راؤ کے خیال میں یہ نسخہ ۱۲۸۰ء میں وقوع پذیر ہوا تھا۔ نیز اس کی رائے میں تعذیب کو لاکھی تاریخ بھی ۱۷۸۰ء ہے۔ جو رامانج کے میسور کی طرف خراس سے مہابقت رکھتی ہوگی اور وہ شری رنگم میں ۱۷۸۰ء کے بعد وہیں لوٹا ہوگا جبکہ کولاسے راجا کو لوٹنے کی موت واقع ہوئی تھی۔ اس طرح رامانج کے شری رنگم میں پہلے پہل آنے اور میسور کی طرف بھاگنے کی تواریخ کے مصلحت گو دنا چاریہ اور گوی ناتھ راؤ میں اختلاف پایا جاتا ہے گوی ناتھ کے خیالات زیادہ معتبر معلوم ہوتے ہیں۔

۱۔ ہر گز کتاب بھاشیہ کے علاوہ کریش نے ایک کتاب کریش وجے لکھی ہے۔

۱۵۱

بنام بھاد پرکاش کا شکا لکھی تھی۔ اس کتاب کے اعتراضات کا جواب  
 سو گھوٹوں صدی کے ایک مصنف ششہ کوپ آچاریہ نے بھاشیہ پرکاشکا  
 دو شانودھار لکھ کر دیا تھا۔ شرت پرکاشکا کی ایک اور تفسیر تو لکا ہے  
 اس کا مصنف وادھول شری نواس غالباً پندرھویں صدی میں گزرا ہے۔  
 شرت پرکاشکا کے مضامین کو ایک اور کتاب شرت پرکاشکا سارنگہ  
 میں اختصار کے ساتھ بتلایا گیا ہے۔ تفسیر رامانج پر رامانج کے بھانجے  
 واسیہ وردانے ایک اور تفسیر توسار لکھی ہے۔ اس مفسر کا دوسرا نام  
 دیورانج تھا۔ یہ رامانج کی بہن کملکا بیٹا اور کریش کے مرید شری وشنوت  
 کا شاگرد تھا۔ اس توسار نے ویرراگھو داس کو اس کی تقدیرن سارنی  
 لکھنے پر آمادہ کیا۔ ویرراگھو داس وادھول نرسنگھ گردو کا لڑکا اور  
 وادھول دیکٹا چاریہ کے لڑکے وادھول ورداگرو کا شاگرد تھا۔ اس  
 نے خود بھی شری بھاشیہ پر ایک تفسیرات پر یہ ویپکا لکھی تھی۔  
 ویرراگھو داس غالباً چودھویں صدی کے نصف دیگر اور پندرھویں صدی  
 کے اوائل میں ہوا ہے۔ رامانج کے خیالات کو ایک اور کتاب  
 نیائے مکھ مارکا میں فاضلانہ طہ پر اپیائے ویکشت نے جو سو گھوٹوں صدی  
 کے وسط میں پیدا ہوا تھا۔ جمع کیا ہے۔ نیز تفسیر رامانج پر مشہور ویکٹ ناتھ  
 اپنی تصنیف تو لیکا میں بحث کی ہے۔ شری بھاشیہ کی ایک اور تفسیر  
 نیائے پرکاشکا مصنفہ میگھ ناداری ہے۔ جو چودھویں صدی کے  
 ویکٹ ناتھ کا ہم عصر تھا۔ ایک مزید تفسیر کا نام بہت پرکاشکا ہے۔

۱۱۵

۱۔ میگھ ناداری کی بڑی تصنیف نیائے دیومنی پر اس کتاب کے مابعد کے ایک  
 حصے میں مفصل طہ پر بحث کی گئی ہے۔ وہ اتنے ناتھ کا لڑکا تھا۔ اس کی ماں کا  
 نام ادھو نایکا تھا۔ اس کے تین بھائی تھے۔ ہتیادی ناتھ یا دارنادیش وروات  
 اور رام شرت تھے۔ اس دارنادیش کو اس دارنادیش سے تیز کرنا ہو گا۔ جو وادھول کو تیز  
 و شرت لکھی کا پوتا تھا۔ میگھ ناداری کی دیگر تصانیف بھاد پر بودھ اور مکشوپایہ۔ سنگہ ہیں۔

اس کا مصنف پر کال تھی غالباً پندرھویں صدی میں گزرا ہے۔ پرکاش تپتی  
 کا ایک شاگرد رنگ رامانج تھا جس نے شری بھاشیہ پر اپنی تنقید  
 بصورت سول بھاد پرکاش کا لکھی ہے۔ ایک شری نو اس آچار یہ نے بھی  
 برہم و دیاکو مدی میں شری بھاشیہ پر تبصرو رقم کیا ہے۔ یہ اندازہ  
 لگانا مشکل ہے۔ کہ وہ کون سا شری نو اس تھا۔ کیونکہ مدرسہ رامانج میں  
 اس نام کے کئی معلم ہو گزرے ہیں۔ وینکٹ ناتھ کے شاگرد کپیش نے بھی  
 شری بھاشیہ پر بحث لکھی ہے۔ شدھ ستو لکشنا چاریہ نے بھی شری بھاشیہ  
 پر ایک کتاب گرو بھاد پرکاش کا لکھی ہے۔ یہ کپیش کی تصنیف  
 محض و تھو۔ پرکاش کا کے سہارے پر مرقوم ہوئی ہے۔ اصل میں یہ کتاب  
 شرت پرکاش کا کی شرح ہے۔ یہ مصنف شدھ ستو لو گیندر کا لڑکا  
 تھا۔ وہ رامانج کی خالہ کے اس خاندان سے ہے جس سے ویدانت  
 کے اٹھارہ معلمین کا ظہور ہوا ہے۔ وہ سومیہ جاما تر منی کا شاگرد تھا۔ اور  
 غالباً اس نے سولھویں صدی کے آخر میں منہ روغ پایا تھا۔  
 گرو بھاد پرکاش کا کی تفسیر گرو بھاد پرکاش کا ویا کھیا کے نام سے لکھی گئی۔  
 ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سدرشن سوری نے شری بھاشیہ پر ایک اور  
 تفسیر شرقتی دیپکا کے نام سے رقم کی ہے۔ شری شیل خاندان سے  
 شرقتی نو اس۔ تیات پر یہ اور لکشی اولوی کے بیٹے اور اتا یاریہ اور  
 کوئڈنا شرقتی نو اس ویکشت کے شاگرد رشید نے شری بھاشیہ پر  
 ایک اور خلاصہ بنام تمار تنڈ لکھا ہے۔ وہ غالباً پندرھویں صدی کے  
 آخر اور سولھویں صدی کے اوائل میں گزرا ہے۔ اس کے دادا کا  
 نام اتا گرو تھا۔ اس نے نو درین۔ بھید درین۔ سدھانت چنٹا منی۔  
 سادکپن۔ ورو دھ۔ نرو دھ لکھی ہیں۔ اسے شرقتی شیل شرقتی نو اس بھی کہتے ہیں۔

۱۔ اس نے ورو دھ۔ نرو دھ ویا میں کچھ مدین (قلمی سوادھ ص ۸۲)۔ گیان رتن دپن (قلمی  
 سوادھ ص ۸۷) کا حوالہ دیا ہے اور اپنی تصنیف بھید درپن میں (قلمی نسخہ ص ۹۶) میں

۱۱۶

نیراس نے مندرجہ ذیل کتب لکھی ہیں۔ جلیا سادرین، نیائے دیومنی دیپکا اور نیائے دیومنی سنگرہ۔ نیائے دیومنی دیپکا کی نیائے دیومنی کو گیکھ ناداری کی نیائے دیومنی سے تمیز کرنا چاہیے۔ کیونکہ یہ رامانج بھاشیہ کا منظوم خلاصہ تشریں اس کی شرح کے ساتھ ہے۔ نیائے دیومنی سنگرہ یہ کتاب نثر میں تفسیر رامانج سے متعلق ہے۔ اس کے ابتدائی چار سوتروں میں مخالین کے اعتراضات کی تردید کی گئی ہے۔ نیائے دیومنی سنگرہ اس نیائے دیومنی سے بہت چھوٹی کتاب ہے۔ جس کا حوالہ بعض تفصیلات اکثر اوقات دیتا ہے۔ اس میں رامانج کے خلاف اعتراضات کا ذکر معترض کا نام لیے بغیر آتا ہے نیائے دیومنی میں مصنف نے ان امور پر مفصل بحث کی ہے جن کا خلاصہ اس کتاب میں پایا جاتا ہے اسطور پر شری نو اس نے تین کتابیں لکھی ہیں نیائے دیومنی، نیائے دیومنی سنگرہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گوشتہ۔ اپنی کتاب کن درین کا حوالہ دیتا ہے وہ اپنی تصنیف ورو دھ نرودھ میں اپنی مزید تصانیف ادویت، بان کٹھار اور بھید منی (قلمی نسخہ ص ۳۷)۔ بھید درپن (قلمی نسخہ ص ۶۸)۔ سار درپن (قلمی نسخہ ص ۶۶)۔ تو مار تھند (قلمی نسخہ ص ۸۷) کا حوالہ دیتا ہے۔ اس کی تصنیف سار درپن فلسفہ رامانج کی خاص محویات کا ذکر کرتی ہے۔ اپنی تصنیف ورو دھ نرودھ (قلمی نسخہ ص ۳۷) میں وہ اپنے بڑے بھائی کی تصنیف ورو دھ بھجن اور اپنی تصنیف سیدھانت چنتا منی (قلمی نسخہ ص ۱۲) کا حوالہ دیتا ہے۔ اپنے بھائی کے بارے میں وہ کہتا ہے کہ ورو دھ نرودھ میں زیادہ تر انھیں دلائل کی دوبارہ ترتیب دی گئی ہے۔ جو ورو دھ بھجن میں پیش کی گئی ہیں۔ ورو دھ نرودھ میں ان میں سے بعض کو طوالت دی گئی ہے اور بعض کو مختصر طویر پر اور ترتیب جدید میں پیش کیا ہے۔ پس ورو دھ نرودھ کے متعلق خود اس کا مصنف تسلیم کرتا ہے کہ وہ اس کے برادر کلاں آنا یاریہ کی تصنیف ورو دھ بھجن پر درحقیقت مبنی ہے۔

۱۔ اس کتاب میں بحث کا عام طریقہ مخالفین کے خیالات کی تردید میں طویل بحث کرتے ہوئے مسئلہ ویشٹا ادویت کے خاص دلچسپ اور کے متعلق مثبت دعووں کو بطور نتائج بیان کرتا ہے۔

اور نیاے دیومنی دیپکا۔ اپنی تصنیف سدھانت چٹانمنی میں شری نواس بارہل  
 زیادہ تر اس مسئلے کو ثابت کرنا چاہتا ہے۔ کہ برہم کل جاندار اور  
 بیجان مخلوق کی پیدائش کی علت واحد ہے۔ اس کتاب میں قدم قدم  
 پر وہ شکر کے مسئلہ تعقیل برہم کی تردید کرتا ہے۔

مزید براں دیشکا چاریہ نے شری بھاشیہ پر شرح پر یوگ  
 رتن مانا لکھی ہے۔ ناراین منی نے بھاو پر دیپکا اور پرشوتم نے سبودھنی  
 شری بھاشیہ پر بطور تفسیر لکھی ہیں۔ یہ مصنف غالباً سترھویں صدی  
 میں گزرے ہیں۔ ویرا گھو داس نے بھی تات پر یہ دیپکا میں شری بھاشیہ  
 پر تنقید کی ہے۔ واتھہ ورد کے توسار پر اس کی تنقید رتن سارنی کے  
 مفلک میں اس کا نام مذکور ہو چکا ہے۔ شری بھاشیہ کی تفسیرات کے  
 طور پر شری نواس تانا چاریہ نے لکھو پر دیپکا شری ولسانک شری نواس  
 نے شری بھاشیہ سارارتھ اور شٹھ کوپ نے برہم سوتر ارتھ سنگرہ لکھی ہیں۔  
 ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ ان مصنفوں نے سولھویں صدی کے آخری حصے  
 میں فروغ پایا تھا۔ شری ولسانک شری نواس کی تصنیف کا خلاصہ  
 رنگا چاریہ نے شری ولس سدھانت سار کی صورت میں کیا ہے۔

سترھویں صدی کے وسط میں اپتیا دیچست نے برہم سوتر پر شرح  
 نیاے کھ مارکا کے نام سے لکھ کر رامانج کے خیالات کی خاص توجہ  
 کے ساتھ پیروی کی ہے۔ رنگا رامانج نے بھی برہم سوتر پر ایک  
 تفسیر شاریک شاسترارتھ دیپکا کی صورت میں رامانج کی تعبیرات  
 کے عین مطابق لکھی ہے۔ شری بھاشیہ کی اس کی تفسیر سول بھاو پر دیپکا  
 ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔ نیز اس نے ویکٹ ناتھ کی تصنیف  
 نیاے سدھانتجن کی ایک تفسیر نیاے سدھانتجن ویاکھیا کے نام سے  
 لکھی ہے۔ وہ پرکال پتی کا شاگرد تھا۔ اہر غالباً سولھویں صدی میں  
 گزرا ہے۔ اس نے تین ادراکتا میں لکھی تھیں۔ دیشے واکسہ دیپکا۔  
 جھاندوگیہ اپنشد بھاشیہ اور رامانج سدھانت سار۔ رامانج داس



ایسا

جسے ہمارے یہ بھی کہتے ہیں۔ غالباً پندرہویں صدی میں گزرا ہے۔ وہ  
 دادھولاشری نواس کا شاگرد تھا۔ ضروری ہے۔ کہ یہ دادھولاشری نواس  
 جو ادھیکرن سارارتھ دیپکا کا مصنف ہے۔ اس شری نواس داس  
 سے پہلے ہوا ہوگا جو تیندرت دیپکا کا مصنف ہے اور جو ہمارے یہ  
 شاگرد تھا۔ ہمارے یہ نے ایک کتاب پاراشریہ وجے لکھی ہے۔ جو  
 رمانج ویدانت کا ایک مقالہ ہے۔ اس نے شری بھاشیہ پر ایک اور  
 کتاب برہم سوتر بھاشیہ اپنیاس لکھی ہے۔ ہمارے یہ کی دیگر تصانیف  
 یہ ہیں برہم دیو دیو وجے۔ ویدانت وجے۔ بھاشیہ تریہ میمانسا۔ رمانج ہرت چلوک  
 اشٹادش ادھیارتھ نیرنے اور چنڈا مارت جو وینکٹ ناتھ کی شت دوشی  
 کی تفسیر ہے۔ اسے رمانج چاریہ سے جسے داری ہنسا موسو دا بھی کہتے ہیں  
 اور جو وینکٹ ناتھ کا چچا تھا۔ نمبر کرنا چاہیے۔

ایک اہم کتاب شری بھاشیہ وارنگ ہے۔ جو مذکورہ صدر اکثر  
 غیر مطبوعہ کتب کے مقابلے میں طبع ہو چکی ہے۔ یہ کتاب منظوم ہے مگر  
 مصنف نے اپنا نام نہیں بتلایا۔ سنا ناتھ یا بھگوت سیناپتی مشرنے  
 جو مابعد میں گزرا ہے۔ ایک کتاب شاریرک نیائے کلاپ لکھی ہے  
 وجیند بھکشیہ نے شاریرک میمانسا برتی لکھی ہے اور رکھو ناتھ شاریرک  
 شاستر سنگتی سار کا مصنف ہوا ہے۔ سندراج ویشک نے جو سولھویں صدی  
 کا ایک مصنف تھا۔ شری بھاشیہ پر سیدھی سادی تفسیر برہم سوتر بھاشیہ  
 دیا لکھی لکھی ہے۔ وینکٹ آچاریہ جو غالباً سولھویں صدی میں گزرا ہے۔  
 نظم میں ایک کتاب برہم سوتر بھاشیہ پورب پکش سنگرہ کار کا لکھی ہے۔  
 یہ وینکٹ آچاریہ پر پی وادی بھیکشری کے نام سے بھی مشہور تھا۔ نیز  
 اس نے آچاریہ شت کو بھی منظوم کیا ہے چمپ کیش نے جس کا حوالہ  
 پہلے دیا جا چکا ہے۔ شری بھاشیہ پر ایک تفسیر شری بھاشیہ دیا لکھی  
 لکھی ہے۔ وینکٹ ناتھ آچاریہ نے ایک کتاب شری بھاشیہ پر لکھی ہے  
 شری وٹسانک شری نواس آچاریہ نے شری بھاشیہ سارارتھ سنگرہ کو

تصنیف کیا ہے۔ شری رنگا چاریہ نے شری بھاشیہ سدھانت سار اور شری لواس اچار یہ نے شری بھاشیہ اپنیاس لکھے ہیں۔ دو اور تفسیرات ہیں۔ برہم سوتر بھاشیہ سنگرہ ورن اور برہم سوتر بھاشیارمہ پر یوین سترحق مگر تعلیمی نسخوں میں ان کے مصنفوں کے نام نہیں ملتے۔ تیرھویں صدی کے وینکٹ ناتھ نے ادھیکرن سارا ولی اور منگا چاریہ شری لواس نے ادھیکرن سارا رتھ دیپکا کو تصنیف کیا ہے۔ ورداریہ یا ورد ناتھ ولد وینکٹ ناتھ نے ادھیکرن سارا ولی کی ایک تفسیر ادھیکرن چنتامنی کے نام سے لکھی ہے۔ اس قسم کے مضامین پر ایک اور کتاب ادھیکرن یجنتی دلاس ہے۔ لیکن اگرچہ مصنف شری لواس کی مدح و ستائش کرتا ہے مگر اپنا نام نہیں بتلاتا اور اس لیے یہ جاننا مشکل ہے۔ کہ وہ کون سا شری لواس تھا۔ جتنا تھتی نے رامنچ بھاشیہ کے مطابق برہم سوتر کی تفسیر لکھی ہے اور اس کا نام برہم سوتر دیپکا ہے۔ اس طرح دیکھا جاتا ہے۔ کہ رامنچ بھاشیہ نے کئی علما اور مفکرین کو ایک روحانی تحریک دی تھی۔ اور اس کی بنا پر عظیم ادبیات کا ظہور ہوا۔ مگر یہ بات افسوس کے ساتھ کہنی پڑتی ہے۔ کہ رامنچ بھاشیہ پر یہ وسیع ادبیات مبصرانہ کوئی فلسفیانہ اہمیت نہیں رکھیں۔ رامنچ کے ویدانت سنگرہ پر چودھویں صدی کے سدرشن سوری نے تفسیر بنام تات پر یہ دیپکا لکھی ہے وہ واگ دجے یا دشو جے کا لڑکا اور واسیہ ورو کا شاگرد تھا۔ رامنچ بھاشیہ پر تبصرے کے علاوہ جس کا ذکر پیشتر ہو چکا ہے۔ اس نے ایک کتاب سدھیا وندن بھاشیہ لکھی ہے رامنچ کی ویدانت دیپ (برہم سوتر کی ایک مختصر تفسیر) پر سوٹھویں صدی میں اہول رنگ ناتھ تپتی نے تبصرہ کیا ہے۔ رامنچ کی تصنیف گدیہ تریہ پر وینکٹ ناتھ نے تنقید لکھی ہے اور سندھیا چاریہ نے اس کی شرح حوالہ قلم کی ہے۔ با بعد کے ایک مصنف کرشن پد نے بھی ایک اور تفسیر لکھی ہے۔ رامنچ کی تفسیر گیتا پر وینکٹ ناتھ نے

تفسیر لکھی ہے۔ ویدانت سار برہم سوتر پر رامنچ کی مختصر تفسیر شری بھاشا پر مبنی ہے۔

رامانجا چاریہ جسے وادی ہنسا مہوادیہ چاریہ بھی کہتے ہیں۔ اسے گوتم سے پدم ناتھ کا لڑکا اور وینکٹ ناتھ کا ماموں تھا۔ تیرھویں یا چودھویں صدی میں گزرا ہے۔ اس نے ایک اہم کتاب نیہ کلیش یا نیائے کلیش جس کا پہلے بھی ذکر آچکا ہے۔ لکھی ہے۔ نیز اس نے ودیہ سوری پر بھاو دیپکا۔ سر ودرشن شرومنی اور موکش سدھی لکھی تھیں۔ جن کا حوالہ وہ خود ہی نیائے کلیش میں پیش کرتا ہے۔ ایسا معلوم ہو گا کہ نیائے کلیش وشنو شادویت کے مذہب کے سب سے پہلے مقالات منطق و وجودیات میں سے ہے۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ اس کے علاوہ اس مقالات بھی ہیں جو اسی زمانے میں اور رامنچ سے بھی پہلے لکھے گئے تھے۔ چنانچہ نھوننی نے نیائے تو لکھ کر گوتم کے منطقی تصورات کی تردید کی اور منطق کے ایک نظام جدید کی بنا ڈالی۔ وشنو جیت نے جو رامنچ سے چھوٹا اور اس کا ہم عصر تھا دو کتابیں لکھیں پر مہہ سنکرہ اور سنگتی مالا۔ ورو وشنو مشر نے جس نے غالباً بارھویں صدی کے نیم موخو یا تیرھویں صدی کے اوائل میں فروغ پایا تھا مان یا تھا مئیہ نے لکھی تھی وردناراین بھٹارک نے جو وینکٹ ناتھ سے پیشتر گزرا ہے۔ پیکیا پری تران لکھی ہے۔ پراشر بھٹارک نے بھی جو غالباً تیرھویں صدی میں گزرا ہے۔ تنورنارک تصنیف کی ہے وینکٹ ناتھ نے ان تمام کتب کا حوالہ اپنی تصنیف نیائے پری شدھی میں دیا ہے۔ مگر مصنف ہذا کو ان کے ظنی مسودے نہیں مل سکے۔ دانتیہ وادی تصانیف کا ذکر ایک الگ فصل میں آیا ہے۔

۱۱۹

۱۲۰

۱۲۱

۱۲۲

۱۲۳

۱۲۴

۱۲۵

۱۲۶

۱۲۷

۱۲۸

۱۲۹

۱۳۰

۱۳۱

۱۳۲

۱۳۳

۱۳۴

۱۳۵

۱۳۶

۱۳۷

۱۳۸

۱۳۹

۱۴۰

۱۴۱

۱۴۲

۱۴۳

۱۴۴

۱۴۵

۱۴۶

۱۴۷

۱۴۸

۱۴۹

۱۵۰

۱۵۱

۱۵۲

۱۵۳

۱۵۴

۱۵۵

۱۵۶

۱۵۷

۱۵۸

۱۵۹

۱۶۰

۱۶۱

۱۶۲

۱۶۳

۱۶۴

۱۶۵

۱۶۶

۱۶۷

۱۶۸

۱۶۹

۱۷۰

۱۷۱

۱۷۲

۱۷۳

۱۷۴

۱۷۵

۱۷۶

۱۷۷

۱۷۸

۱۷۹

۱۸۰

۱۸۱

۱۸۲

۱۸۳

۱۸۴

۱۸۵

۱۸۶

۱۸۷

۱۸۸

۱۸۹

۱۹۰

۱۹۱

۱۹۲

۱۹۳

۱۹۴

۱۹۵

۱۹۶

۱۹۷

۱۹۸

۱۹۹

۲۰۰

۲۰۱

۲۰۲

۲۰۳

۲۰۴

۲۰۵

۲۰۶

۲۰۷

۲۰۸

۲۰۹

۲۱۰

۲۱۱

۲۱۲

۲۱۳

۲۱۴

۲۱۵

۲۱۶

۲۱۷

۲۱۸

۲۱۹

۲۲۰

۲۲۱

۲۲۲

۲۲۳

۲۲۴

۲۲۵

۲۲۶

۲۲۷

۲۲۸

۲۲۹

۲۳۰

۲۳۱

۲۳۲

۲۳۳

۲۳۴

۲۳۵

۲۳۶

۲۳۷

۲۳۸

۲۳۹

۲۴۰

۲۴۱

۲۴۲

۲۴۳

۲۴۴

۲۴۵

۲۴۶

۲۴۷

۲۴۸

۲۴۹

۲۵۰

۲۵۱

۲۵۲

۲۵۳

۲۵۴

۲۵۵

۲۵۶

۲۵۷

۲۵۸

۲۵۹

۲۶۰

۲۶۱

۲۶۲

۲۶۳

۲۶۴

۲۶۵

۲۶۶

۲۶۷

۲۶۸

۲۶۹

۲۷۰

۲۷۱

۲۷۲

۲۷۳

۲۷۴

۲۷۵

۲۷۶

۲۷۷

۲۷۸

۲۷۹

۲۸۰

۲۸۱

۲۸۲

۲۸۳

۲۸۴

۲۸۵

۲۸۶

۲۸۷

۲۸۸

۲۸۹

۲۹۰

۲۹۱

۲۹۲

۲۹۳

۲۹۴

۲۹۵

۲۹۶

۲۹۷

۲۹۸

۲۹۹

۳۰۰

۳۰۱

۳۰۲

۳۰۳

۳۰۴

۳۰۵

۳۰۶

۳۰۷

۳۰۸

۳۰۹

۳۱۰

۳۱۱

۳۱۲

۳۱۳

۳۱۴

۳۱۵

۳۱۶

۳۱۷

۳۱۸

۳۱۹

۳۲۰

۳۲۱

۳۲۲

۳۲۳

۳۲۴

۳۲۵

۳۲۶

۳۲۷

۳۲۸

۳۲۹

۳۳۰

۳۳۱

۳۳۲

۳۳۳

۳۳۴

۳۳۵

۳۳۶

۳۳۷

۳۳۸

۳۳۹

۳۴۰

۳۴۱

۳۴۲

۳۴۳

۳۴۴

۳۴۵

۳۴۶

۳۴۷

۳۴۸

۳۴۹

۳۵۰

۳۵۱

۳۵۲

۳۵۳

۳۵۴

۳۵۵

۳۵۶

۳۵۷

۳۵۸

۳۵۹

۳۶۰

۳۶۱

۳۶۲

۳۶۳

۳۶۴

۳۶۵

۳۶۶

۳۶۷

۳۶۸

۳۶۹

۳۷۰

۳۷۱

۳۷۲

۳۷۳

۳۷۴

۳۷۵

۳۷۶

۳۷۷

۳۷۸

۳۷۹

۳۸۰

۳۸۱

۳۸۲

۳۸۳

۳۸۴

۳۸۵

۳۸۶

۳۸۷

۳۸۸

۳۸۹

۳۹۰

۳۹۱

۳۹۲

۳۹۳

۳۹۴

۳۹۵

۳۹۶

۳۹۷

۳۹۸

۳۹۹

۴۰۰

۴۰۱

۴۰۲

۴۰۳

۴۰۴

۴۰۵

۴۰۶

۴۰۷

۴۰۸

۴۰۹

۴۱۰

۴۱۱

۴۱۲

۴۱۳

۴۱۴

۴۱۵

۴۱۶

۴۱۷

۴۱۸

۴۱۹

۴۲۰

۴۲۱

۴۲۲

۴۲۳

۴۲۴

۴۲۵

۴۲۶

۴۲۷

۴۲۸

۴۲۹

۴۳۰

۴۳۱

۴۳۲

۴۳۳

۴۳۴

۴۳۵

۴۳۶

۴۳۷

۴۳۸

۴۳۹

۴۴۰

۴۴۱

۴۴۲

۴۴۳

۴۴۴

۴۴۵

۴۴۶

۴۴۷

۴۴۸

۴۴۹

۴۵۰

۴۵۱

۴۵۲

۴۵۳

۴۵۴

۴۵۵

۴۵۶

۴۵۷

۴۵۸

۴۵۹

۴۶۰

۴۶۱

۴۶۲

۴۶۳

۴۶۴

۴۶۵

۴۶۶

۴۶۷

۴۶۸

۴۶۹

۴۷۰

۴۷۱

۴۷۲

۴۷۳

۴۷۴

۴۷۵

۴۷۶

۴۷۷

۴۷۸

۴۷۹

۴۸۰

۴۸۱

۴۸۲

۴۸۳

۴۸۴

۴۸۵

۴۸۶

۴۸۷

۴۸۸

۴۸۹

۴۹۰

۴۹۱

۴۹۲

۴۹۳

۴۹۴

۴۹۵

۴۹۶

۴۹۷

۴۹۸

۴۹۹

۵۰۰

۵۰۱

۵۰۲

۵۰۳

۵۰۴

۵۰۵

۵۰۶

۵۰۷

۵۰۸

۵۰۹

۵۱۰

۵۱۱

۵۱۲

۵۱۳

۵۱۴

۵۱۵

۵۱۶

۵۱۷

۵۱۸

۵۱۹

۵۲۰

۵۲۱

۵۲۲

۵۲۳

۵۲۴

۵۲۵

۵۲۶

۵۲۷

۵۲۸

۵۲۹

۵۳۰

۵۳۱

۵۳۲

۵۳۳

۵۳۴

۵۳۵

۵۳۶

۵۳۷

۵۳۸

۵۳۹

۵۴۰

۵۴۱

۵۴۲

۵۴۳

۵۴۴

۵۴۵

۵۴۶

۵۴۷

۵۴۸

۵۴۹

۵۵۰

۵۵۱

۵۵۲

۵۵۳

۵۵۴

۵۵۵

۵۵۶

۵۵۷

۵۵۸

۵۵۹

۵۶۰

۵۶۱

۵۶۲

۵۶۳

۵۶۴

۵۶۵

۵۶۶

۵۶۷

۵۶۸

۵۶۹

۵۷۰

۵۷۱

۵۷۲

۵۷۳

۵۷۴

۵۷۵

۵۷۶

۵۷۷

۵۷۸

۵۷۹

۵۸۰

۵۸۱

۵۸۲

۵۸۳

۵۸۴

۵۸۵

۵۸۶

۵۸۷

۵۸۸

۵۸۹

۵۹۰

۵۹۱

۵۹۲

۵۹۳

۵۹۴

۵۹۵

۵۹۶

۵۹۷

۵۹۸

۵۹۹

۶۰۰

۶۰۱

۶۰۲

۶۰۳

۶۰۴

۶۰۵

۶۰۶

۶۰۷

۶۰۸

۶۰۹

۶۱۰

۶۱۱

۶۱۲

۶۱۳

۶۱۴

۶۱۵

۶۱۶

۶۱۷

۶۱۸

۶۱۹

۶۲۰

۶۲۱

۶۲۲

۶۲۳

۶۲۴

۶۲۵

۶۲۶

۶۲۷

۶۲۸

۶۲۹

۶۳۰

۶۳۱

۶۳۲

۶۳۳

۶۳۴

۶۳۵

۶۳۶

۶۳۷

۶۳۸

۶۳۹

۶۴۰

۶۴۱

۶۴۲

۶۴۳

۶۴۴

۶۴۵

۶۴۶

۶۴۷

۶۴۸

۶۴۹

۶۵۰

۶۵۱

۶۵۲

۶۵۳

۶۵۴

۶۵۵

۶۵۶

۶۵۷

۶۵۸

۶۵۹

۶۶۰

۶۶۱

۶۶۲

۶۶۳

۶۶۴

۶۶۵

۶۶۶

۶۶۷

۶۶۸

۶۶۹

۶۷۰

۶۷۱

۶۷۲

۶۷۳

۶۷۴

۶۷۵

۶۷۶

۶۷۷

۶۷۸

۶۷۹

۶۸۰

۶۸۱

۶۸۲

۶۸۳

۶۸۴

۶۸۵

۶۸۶

۶۸۷

۶۸۸

۶۸۹

۶۹۰

۶۹۱

۶۹۲

۶۹۳

۶۹۴

۶۹۵

۶۹۶

۶۹۷

۶۹۸

۶۹۹

۷۰۰

۷۰۱

۷۰۲

۷۰۳

۷۰۴

۷۰۵

۷۰۶

۷۰۷

۷۰۸

۷۰۹

۷۱۰

۷۱۱

۷۱۲

۷۱۳

۷۱۴

۷۱۵

۷۱۶

۷۱۷

۷۱۸

۷۱۹

۷۲۰

۷۲۱

۷۲۲

۷۲۳

۷۲۴

۷۲۵

۷۲۶

۷۲۷

۷۲۸

۷۲۹

۷۳۰

۷۳۱

۷۳۲

۷۳۳

۷۳۴

۷۳۵

۷۳۶

۷۳۷

۷۳۸

۷۳۹

۷۴۰

۷۴۱

۷۴۲

۷۴۳

۷۴۴

۷۴۵

۷۴۶

۷۴۷

۷۴۸

۷۴۹

۷۵۰

۷۵۱

۷۵۲

۷۵۳

۷۵۴

۷۵۵

۷۵۶

۷۵۷

۷۵۸

۷۵۹

۷۶۰

۷۶۱

۷۶۲

۷۶۳

۷۶۴

۷۶۵

۷۶۶

۷۶۷

۷۶۸

۷۶۹

۷۷۰

۷۷۱

۷۷۲

۷۷۳

۷۷۴

۷۷۵

۷۷۶

۷۷۷

۷۷۸

۷۷۹

۷۸۰

۷۸۱

۷۸۲

۷۸۳

۷۸۴

۷۸۵

۷۸۶

۷۸۷

۷۸۸

۷۸۹

۷۹۰

۷۹۱

۷۹۲

۷۹۳

۷۹۴

۷۹۵

۷۹۶

۷۹۷

۷۹۸

۷۹۹

۸۰۰

۸۰۱

۸۰۲

۸۰۳

۸۰۴

۸۰۵

۸۰۶

۸۰۷

۸۰۸

۸۰۹

۸۱۰

۸۱۱

۸۱۲

۸۱۳

۸۱۴

۸۱۵

۸۱۶

۸۱۷

۸۱۸

۸۱۹

۸۲۰

۸۲۱

۸۲۲

۸۲۳

۸۲۴

۸۲۵

۸۲۶

۸۲۷

۸۲۸

۸۲۹

۸۳۰

۸۳۱

۸۳۲

۸۳۳

۸۳۴

۸۳۵

۸۳۶

۸۳۷

۸۳۸

۸۳۹

۸۴۰

۸۴۱

۸۴۲

۸۴۳

۸۴۴

۸۴۵

۸۴۶

۸۴۷

۸۴۸

۸۴۹

۸۵۰

۸۵۱

۸۵۲

۸۵۳

۸۵۴

۸۵۵

۸۵۶

۸۵۷

۸۵۸

۸۵۹

۸۶۰

۸۶۱

۸۶۲

۸۶۳

۸۶۴

۸۶۵

۸۶۶

۸۶۷

۸۶۸

۸۶۹

۸۷۰

۸۷۱

۸۷۲

۸۷۳

۸۷۴

۸۷۵

۸۷۶

۸۷۷

۸۷۸

۸۷۹

۸۸۰

۸۸۱

۸۸۲

۸۸۳

۸۸۴

۸۸۵

۸۸۶

۸۸۷

۸۸۸

۸۸۹

۸۹۰

۸۹۱

۸۹۲

۸۹۳

۸۹۴

۸۹۵

۸۹۶

۸۹۷

۸۹۸

۸۹۹

۹۰۰

۹۰۱

۹۰۲

۹۰۳

۹۰۴

۹۰۵

۹۰۶

۹۰۷

۹۰۸

۹۰۹

۹۱۰

۹۱۱

۹۱۲

۹۱۳

۹۱۴

۹۱۵

۹۱۶

۹۱۷

۹۱۸

۹۱۹

۹۲۰

۹۲۱

۹۲۲

۹۲۳

۹۲۴

۹۲۵

۹۲۶

۹۲۷

۹۲۸

۹۲۹

۹۳۰

۹۳۱

۹۳۲

۹۳۳

۹۳۴

۹۳۵

۹۳۶

۹۳۷

۹۳۸

۹۳۹

۹۴۰

۹۴۱

۹۴۲

۹۴۳

۹۴۴

۹۴۵

۹۴۶

۹۴۷

۹۴۸

۹۴۹

۹۵۰

۹۵۱

۹۵۲

۹۵۳

۹۵۴

۹۵۵

۹۵۶

۹۵۷

۹۵۸

۹۵۹

۹۶۰

۹۶۱

۹۶۲

۹۶۳

۹۶۴

۹۶۵

۹۶۶

۹۶۷

۹۶۸

۹۶۹

۹۷۰

۹۷۱

۹۷۲

۹۷۳

۹۷۴

۹۷۵

۹۷۶

۹۷۷

۹۷۸

۹۷۹

۹۸۰

۹۸۱

۹۸۲

۹۸۳

۹۸۴

۹۸۵

۹۸۶

۹۸۷

۹۸۸

۹۸۹

۹۹۰

۹۹۱

۹۹۲

۹۹۳

۹۹۴

۹۹۵

۹۹۶

۹۹۷

۹۹۸

۹۹۹

۱۰۰۰

ونیکٹ ناتھ جسے ویدانت ویشک - ویدانت آچاریہ اور کوی تارک سنگھ بھی کہتے ہیں۔ مذہب و ششادویت کے اعلیٰ ترین افراد میں سے تھا۔ وہ کابھی ورم میں ٹپل کے مقام پر ۱۲۶۱ء میں پیدا ہوا تھا۔ اس کے باپ کا نام انت سور اور اس کا دادا اینڈری کاکش تھا۔ وہ وشنو مہتر گوتر سے تعلق رکھتا تھا۔ اور اس کی ماں توتار مہا اس اترے رانج کی بہن تھی جسے وادی کلہنشا بودا اچاریہ بھی کہتے ہیں۔ اس نے اپنے ماموں اترے رانج کے پاس تعلیم پائی تھی۔ اور کہا جاتا ہے کہ جب وہ ابھی پانچ برس کا تھا۔ وہ اس کے ساتھ واتیہ وردا چاریہ کے پاس گیا تھا۔ روایت یہاں تک بیان کرتی ہے کہ اس ابتدائی عمر میں بھی اس کے اندر اس قدر قبل از وقت شعور پایا گیا کہ واتیہ ورنے ییشین گوئی کر دی۔ کہ وہ کبھی مذہب و ششادویت کی استواری کا ایک عظیم رکن ہوگا اور فلسفے کے تمام نظامات باطلہ کو رد کر دے گا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے خود وردا چاریہ کے پاس بھی تعلیم پائی تھی۔ اور یہ کہا جاتا ہے کہ وہ انجھا برتی سے گزارہ کرتا تھا یعنی گلیوں میں بھیک مانگتا تھا۔ اور اس نے ساری عمر فلسفیانہ اور مذہبی کتب لکھنے میں صرف کی۔ وہ منکپ سور یہ آوے میں کہتا ہے کہ جب وہ ۱۲۰ کتاب تحریر کر رہا تھا۔ اس وقت تک وہ شرعی بھاشیہ کا مطالعہ تیرہ بار کرچکا تھا۔ جب وہ کابھی اور شرعی رنگم میں رہتا تھا۔ تب اسے مخلف اور باہم مخالف فرقوں کے درمیان کام کرنا پڑتا تھا۔ اور بلائی کوکا چاریہ نے جو عمر میں اس سے بہت بڑا اور ٹینکلیائی مذہب کا جس کے خلاف وینکٹ ناتھ لڑتا رہا۔ حامی تھا۔ اس کی تعریف میں ایک نظم لکھی تھی۔ اہل ادب اس بات میں عام طور پر متفق رائے ہیں کہ وینکٹ ناتھ نے ۱۳۶۹ء میں وفات پائی تھی۔ اگرچہ بعض اس کی موت کو ۱۳۷۱ء کا واقعہ بھی بتلاتے ہیں۔ اس نے طویل عمر پائی اور اپنے وقت کا بہت سا حصہ شمالی علاقوں مثلاً وجیانگر - متھرا - برندان - ایودھیا - پوری کی یا ترائیں طرف کیا۔

۱۔ کہا جاتا ہے کہ اسے وردا چاریہ نے سعادت عطا کرتے ہوئے کہا کہ وہ بگون کی گھنٹی کا آواز ہے ہند کے دیشو مصلحین ازمنہ راج گوپالا چاریہ۔

باب ۱۱

ونیکٹ ناتھ اور دیانید کی دوستی کی روایت صحیح یا غلط ہو سکتی ہے۔ مگر ہم اتنا جانتے ہیں کہ دیانید نے تنو مکتا کلاپ کو پڑھا تھا۔ جیسا کہ وہ سرکوشن سنگرہ میں وشنشا دوت کے بیان میں اس میں سے حوالجات پیش کرتا ہے۔ جب ونیکٹ ناتھ متوسط عمر کا تھا۔ سدرش سوری مصنف نرسرت پرکا شیکا بوڑھا ہو چکا تھا۔ کہتے ہیں کہ اس نے ونیکٹ ناتھ کو شری رگم بلا کر شری بھاشیہ کی اپنی تفسیر اس غرض سے اس کے حوالے کر دی کہ وہ زیادہ تر اشاعت حاصل کر سکے۔ ونیکٹ ناتھ نے خود شری بھاشیہ کی تفسیر توتیکا کے نام سے لکھی ہے۔ اگرچہ وہ مشفقانہ اور زاہدانہ مزاج رکھتا تھا۔ لیکن اس کے دشمن بہت تھے۔ جو اسے بے شمار طریقوں سے ڈرانے اور ذلیل کرنے میں کوشاں رہتے تھے۔ خدا کے روبرو تعویض ذات (پریتی) کی ماہیت کے متعلق ان ایام کے شری وشیو کے فضلاء کی تصانیف میں بڑا اختلاف نمودار ہو گیا تھا۔ اور اگرچہ دو بالکل ہی مختلف فرقے پیدا ہو گئے تھے۔ جو پریتی کی ماہیت کے مختلف معنی لیتے تھے لیکن اختلافات خفیف اور رسمی نوعیت کے تھے مثلاً ماتھے پر نشانات وغیرہ۔ ان دو فرقوں میں وڑکلائی کا پیشوا ونیکٹ ناتھ تھا اور تیگلائی کا پیشوا پلائی نکا چارہ تھا۔ بعد میں سومیہ جاتا ترمنی تیگلائی فرقے کا مسلمہ پیشوا ہو گیا۔ اور اگرچہ یہ پیشوا ایک دوسرے کے ساتھ ہمدردانہ جذبات رکھتے تھے۔ لیکن ان کے متغذین اپنے خیالات میں ان چھوٹے چھوٹے اختلافات کو بہت بڑے جان کر ہمیشہ ایک دوسرے کے ساتھ لڑتے جھگڑتے رہتے تھے۔ اور یہ امر سب کو معلوم ہے کہ اب بھی ان فرقوں کے درمیان جھگڑے دیکھے جاتے ہیں۔

ونیکٹ ناتھ کے مین حیات میں ہی ملک کانور نے جو علاؤ الدین کا جنرل تھا؛ ۱۳۱۱ء میں حملہ کیا۔ اس نے درنگل اور دوار سدر کے علاقوں کو آسانی کے ساتھ فتح کر کے انتہائی جنوب کا رخ کرتے ہوئے ہر جگہ تباہی اور غارت گری پھیلادی تھی ۱۳۲۶ء میں مسلمانوں نے شری رگم پر حملہ کر کے مندر اور شہر کو لوٹ لیا تقریباً ۱۳۳۰ء میں راجا بک اول نے ہندو راجہ قاضی کیا تھا۔ جب مسلمانوں نے شری رگم کے مندر کو لوٹا۔ تب اس مندر کے پوجاری رنگ ناتھ

۱۲۱

دیوتا کی صورتی کو نیکر مدد و را کی طرف بھاگ گئے تھے۔ جس کی ستھاپنا (قائم کرنا) تریپتی میں کی گئی۔ اور وہاں اس کی پوجا شروع ہو گئی۔ بک کے لوگ کہیں نے جنوبی علاقے فتح کرنا شروع کیا اور بالآخر اس کا جزیل گوپن رنگ ناتھ کو پھر شری رنجم میں لانے میں کامیاب ہو گیا۔ اس واقعے کو وینکٹ ناتھ نے منظوم کر کے ابدی بنا دیا ہے۔ یہ نظم اس وقت بھی شری رنجم کی دیواروں پر لکھی ہوئی موجود ہے۔ اور بعض اہل سند کا یہ بھی خیال ہے۔ کہ یہ نظم خود اس نے نہیں لکھی تھی۔ صرف اس کی طرف منسوب کی گئی ہے۔ یہ روایت ایک تامل کتاب کو می لوگوں میں درج ہے۔ نیز یہ پندرہویں صدی کی ڈرکلائی گرد پریرا میں بھی پائی جاتی ہے۔ شری رنجم کے قتل عام کے وقت وینکٹ ناتھ نے خود کو مردہ لاشوں کے درمیان چھپا لیا تھا۔ اور بعد میں میور کی طرف بھاگ گیا۔ وہاں کچھ سال رہ کر کوٹمپتور میں ایک کتاب ابھینتی ستھو لکھی جس میں اس نے سلمانی حلوں اور شری رنجم کی حالت زار کو بیان کیا ہے۔ اور جب اس نے گوپن کی کوششوں کی بدولت رنگ ناتھ کے شری رنجم پہنچ جانے کی خبر پائی۔ تو وہاں پہنچ کر اس جزیل کی قابل شناسائی ساعی پر کتاب لکھی تھی۔

وینکٹ ناتھ مختلف موضوعات پر شری رنجم مصنف ہونے کے علاوہ ایک قابل شاعر بھی تھا شاعری میں اس کی اہم تصانیف یادوا بھو دے شری سندیش سمبھانت نیوی اور سنگھب سوربہ اڑے جو کہ دس باب کا ایک مثالی ڈراما ہے۔ یادوا بھو دے میں کرشن کی زندگی کو بیان کیا ہے۔ اس کی تفسیر اپنیا وکشت اے فاضل شخص نے کی ہے۔ سمبھانت نیوی ایک ناصحانہ نظم ہے جس کی شرح شری خیل گوتروالے وینکٹ ناتھ کے بیٹے شری نو اس سوری نے

۱۔ یہ نظم ایچی گرافیکا ایڈاکا کی جلد ششم صفحہ ۳۳۰ پر درج ہے۔ اس واقعے کا ذکر دو یا چار بار کی تصنیف ویدانت دیشک بھو پرکا شکا اور تبند پرڈوں میں موجود ہے۔ دیشک پرکا شکا کی رو سے وینکٹ ناتھ ۱۲۶۱ء میں ہو کر ۱۳۶۹ء میں مر گیا۔ گوپن کی بدولت شری رنگ ناتھ کا دوبارہ ستھاپن ۱۳۶۹ء میں ہوا۔

لکھی ہے۔ غالباً وہ پندرہویں صدی میں گزرا ہے۔ وینکٹ ناتھ کی ایک اور  
تفصیل نہیں سندش ہے۔ وہ اپنی تصنیف سنگھپ سورہ کوئے میں پر بودھ چندرادے  
کے نمونے پر انتہائی کمال حاصل کرنے میں انسانی روح کی شکلات اور تکالیف نامی  
طرز میں بیان کرتا ہے۔ اس نے ہمہ گیر یوستوتز۔ دیونا ایک پنچاشت۔ بادکا ہسر  
نام کی مانند تقریباً بیس لکھی ہیں۔ نیز اس نے عبادت اور رسوم کے متعلق  
بھی یہ مختصر نغمات لکھے ہیں۔ یگیو لویت پر کشما۔ آرادھن کرم۔ ہری دین تلک  
ویشو دیوکار کا۔ شری پنچ راتر کشا، سپتر کر کشا اور کشپ رکشا۔ نیز اس نے  
مختلف ذریعوں سے مسئلہ پر پتی کے متعلق علوم کو فراہم کر کے ایک کتاب  
نیاس و نشتی اور اس پر مبنی ایک اور کتاب نیاس تلک لکھی جس پر اس کے بیٹے نے  
نیاس تلک دیا کہیا کے نام سے تفسیر لکھی ہے۔ اسی جلد میں پنچ راتر کے باب میں  
اس کی تصنیف پنچ تتر کر کشا پر مناسب بحث کی جا چکی ہے۔ اس نے ایک کتاب  
شلیا رتھ سار لکھی ہے۔ دو کتاب میں علم الادویات پر رس بھو مارت اور ورکش  
بھو مارت لکھی ہیں۔ پرامک جغرافیہ کے مضمون پر ایک اور کتاب بھو گول کرنے  
رتم کی ہے۔ ان کے علاوہ ایک فلسفیانہ منظوم کتاب متوکتا کلاپ تصنیف کر کے  
اس پر خود ہی سرور تھ سدھی کے نام سے تفسیر بھی لکھ دی۔ جس کے بارے میں  
وینکٹ ناتھ کے حصہ خاص میں کسی تفصیل کے ساتھ ذکر کیا جا چکا ہے۔ اس کتاب  
پر دو تفسیرات موجود ہیں آنند داینی یا آنند ولری (یعنی قلمی تحوں میں) یا نرسنگہ راجیا  
اور بھاوپر کاٹش۔ مونا لاکر کتاب شارحانہ صفت کی ہے آنند واینی کے  
مصنف واسیر نرسنگہ دیو جو نرسنگہ سوری اور قنار مہا کا لوکا تھا اور دیو راج  
سوری ہوئے ہیں۔ نرسنگہ دیو کا نانا کوٹیک شری بھاشیہ شری لواس تھا اور  
اس کا استاد بھی۔ اس کا ایک اور معلم اپتا چاریہ تھا۔ یہ دیو راج سوری غالباً  
دیمب متو پر کاٹشکا اور چرم اپائے سات پر یہ کا مصنف ہوا ہے۔ نرسنگہ دیو کی  
دیگر تصانیف براہمتو دینیکا، بھید دھکار دینکار، منی سار دھکار۔ سدھانت کرنے۔  
وینکٹ ناتھ کی کشپ رکشا پر تفسیر بنام نرسنگہ راجیا اور شت دوشنی کی ایک  
شرح ہیں۔ یہ نرسنگہ دیو غالباً سولہویں صدی میں گزرا ہے۔ وہ تفسیر جھے

بھاو پرکاش کہا جاتا ہے۔ نیاے رنگیش نے لکھی تھی۔ وہ خود کو کالی جیت کا شاگرد بتلاتا ہے۔ مگر لازمی طور پر یہ کالی جیت لوکا چاریہ سے ضرور مختلف شخص ہوگا۔ کیونکہ بھاو پرکاش کا آئند واپنی کا حوالہ دینے کی وجہ سے اس سے بعد کی ہے۔ ۱۲۳ یہ بالفور دوسو تھوہیں صدی کے اخیر یا سترھویں صدی کے شروع میں مرقوم ہوئی ہوگی۔

ونیکٹ ناٹھ نے ایک کتاب نیاے پری شدھی بھی لکھی ہے۔ یہ روشنا دوتیہ مذہب کی ایک جامع منطقیانہ کتاب ہے۔ اس پر شری نواس داس نے تنقید کی ہے۔ شری نواس داس و نیکٹ ناٹھ کے شاگرد دیورا جا چاریہ کا لڑکا تھا۔ ہو سکتا ہے کہ وہ آئند واپنی کے مصنف نرسنگھ دیو کا چچا اور استاد ہو۔ اس کی تفسیر کا نام نیاے سار ہے۔ نیاے پری شدھی پر دو اور تفسیرات لکھی گئی تھیں۔ ایک تو اہو ولا کے مرید شھ کوپ ہتی کی تصنیف رنگاش اور دوسری نیاے پری شدھی ویاکھیا مصنف کرشنا تاتا چاریہ

ونیکٹ ناٹھ نے ایک کتاب نیاے شدھا بھجن نیاے پری شدھی کے تحت کے طور پر لکھی ہے اس کے مضامین کا ذکر و نیکٹ ناٹھ پر ایک جدا گانہ باب میں موجود ہے۔ اس نے ایک اور کتاب پرمت بھنگ لکھی ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور کتاب مناظرہ شنت دوشنی تصنیف کی ہے۔ اس کتاب کا نام طاہر کرنا ہے۔ کہ اس میں یک صد تریدات موجود ہوں گی۔ مگر اس کی موجودہ مطبوعہ صورت میں صرف چالیس تریدات پائی جاتی ہیں۔ سب سے بڑھ کر مشہور تفسیر جو ادھولا شری نواس کے شاگرد رانج داس نے لکھی ہے۔ چندا رت ہے۔ تمام وہ اہم مناظرات جو مدرے شکر کے خلاف اس میں پائے جاتے ہیں۔ ایک جدا گانہ باب میں بیان کئے گئے ہیں۔ اس کی ایک اور تفسیر نرسنگھ راج نے لکھی ہے۔ اسے چندا رت بھی کہتے ہیں۔ ایک اور تفسیر سہسر کرئی مصنف شری نواس آپا چاریہ بھی پائی جاتی ہے۔

ونیکٹ ناٹھ نے شری بھاشیہ کی تفسیر تو ٹیکا کے علاوہ شری بھاشیہ کے مضامین کا خلاصہ ایک کتاب ادھیکرن ساراولی میں بیان کیا ہے۔ اس کے منطقی



باجا

اس کے لڑکے کمار ویدانتا چاریہ ورناتھ نے ایک کتاب اوصیکرن سارا ولی ویاکھیا یا اوصیکرن چنتامنی لکھی ہے۔ نیز اس نے دو رسالے چکر سمرتھن اور اوصیکرن درپن لکھے ہیں۔ ایک تفسیر ایش اپنشد کی اور ایک یا منا کے گیتا ترجمہ سنگرہ پر گیتا ترجمہ سنگرہ کشاکش نام سے لکھی ہیں۔ ایک اور تفسیر رامانج کے گیتا بھاشیہ کی تات پر یہ چند رکا کے نام سے لکھی ہے۔ نیز اس نے رامانج کی تصنیف گدیہ تریہ پر تنقید لکھی ہے۔ اس کا نام تات پر یہ دیکھا ہے۔ اس نے یا منا کی چتہ شلو کی اور ستو تر رتنا کر کی تفسیرات بھاشیہ رگشا کے نام سے لکھی ہیں۔ مزید برآں اس نے منی پر وال کے نمونے پر پیش منظوم کتابیں لکھی ہیں جن میں سے بعض کا ترجمہ سنسکرت میں ہو چکا ہے۔ ان کتب کے نام سمیر داے پری شدمی، تنو پدوی، رمبیہ پدوی، تنو لو نیتھ، بھاشیہ نوا نیتھ، تنو ماترکا، بھاشیہ ماترکا، تنو سندیش، رمبیہ سندیش ورن، تنو رتا ولی، تنو رتا ولی سنگرہ، بھاشیہ رتا ولی، رمبیہ رتا ولی، سر دیہ، تنو تریہ چلوک، رمبیہ تریہ چلوک، سار وپ، رمبیہ تریہ سار، سار سار، ابجھ پر دان سار، تنو شکھا منی، رمبیہ شکھا منی، انجلی و بھو، پردھا ناشک، اپکار سنگرہ۔ سار سنگرہ، وردوہ پری ہار، منی واہن بھوگ، مدھر کو ی ہر دے، پر م پاد سو یان، پر ت بھنگ، ہستی گری ہما متیہ، وروڈ و پنشد سار، دروڈ و پنشد تات پر یا ولی، آو رتھ پر میل ہیں۔ موخر الذکر ہر کتب آرواردن کی تعلیمات کا خلاصہ پیش کرتے ہیں مدہ لائل بان میں جو ہیں نظموں کا مصنف گزرا ہے یہ

۱۶۴

نیز وینکٹ ناتھ نے ایک رسالہ واوی تریہ کھنڈن لکھا تھا جس میں اس نے شنکر یا دو پرکاش اور بھاسکر کے خیالات کو رد کرنے کی کوشش کی ہے۔ شنکر کے خلاف سب سے زیادہ دلائل پیش کی گئی ہیں۔ جبکہ یادو پرکاش اور بھاسکر کے متعلق بہت نرمی کے ساتھ بحث کی گئی ہے۔ اس نے میا نسا پر بھی دو کتابیں

۱۔ ان تال کتب کی فہرست مصنف نے تنو کتا کلاپ مطبوعہ میورگی تمہید سے تیار کی ہے۔  
۲۔ یہ کتب مصنف حاضر کو دستیاب نہیں ہو سکیں۔

باب

مہانسا پاؤ کا اوسیشور مہانسا لکھی میں موخرالذکر کتاب میں وینکٹ ناتھ جینی کے مہانسا سوتر کی تفسیر شا بر سوامی سے مختلف طور پر کی ہے۔ اس کی ہی بڑی کوشش تھی کہ مہانسا سوتر کی توضیح اس طرح پر کی جائے کہ یہ برہم سوتر کے ساتھ تصادم رکھنے کی بجائے تعلیمات برہم سوتر کا تعریفی تمثیل بن جائے۔ چنانچہ وہ جینی کے پہلے سوتر کی توضیح کرتے وقت کہتا ہے کہ ویدوں کے مطالعے کا فرمان صرف ویدوں کو پڑھنے پر ہی پورا ہو جاتا ہے۔ اس فرمان میں اصل عبارات کے معانی کی کھوج اور مہانسا کے مطالعے کا ذکر ہی موجود نہیں۔ یہ بات اصل عبارات کے معانی اور استعمالات کی قدرتی خواہش سے حاصل ہو جاتی ہے۔ اس لئے مہانسا کا مطالعہ برہمچاری کے آخری غسل کے بعد بھی شروع کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح ایک برہمچاری اپنے گرد کے گھر میں بطور برہم جاری لازمی تعلیمات حاصل کرنے کے بعد بھی مہانسا کا مطالعہ جاری رکھنے کے لئے ٹھہر سکتا ہے لیکن ایسا کرنا اس کا لازمی فرض نہیں ہے۔ اس کے بعد دھرم کی ماہیت بیان کرتا ہوا وینکٹ ناتھ کہتا ہے کہ دھرم وہی ہے جو ہماری بھلائی کا موجب اور احکامات کے مطابق ہو۔ اور اگرچہ دھرم کے لفظ کو لوگ دوسرے معنوں میں بھی استعمال کر سکتے ہیں۔ مگر اس کے مذکورہ بالا مسئلہ معنوں میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا۔ سمرتی۔ پرائوں۔ پنچ راتر۔ برہم سوتر وغیرہ کے احکام ہی دھرم ہیں۔ کیونکہ یہ اپنے اصلی چشمہ وید پر مبنی ہیں۔ ماہیت دھرم کی صحت کا فیصلہ ویدوں کے متن کے سوا اور کسی ثبوت سے نہیں ہو سکتا۔ تمام مشکوک اور متنازع فیہ امور میں مہانسا سوتر کے معنی اس طرح پر لینے واجب ہیں کہ جینی کے گرد و باد رائے کے خیالات کے مخالف نہ ہوں۔

۱۲۵

وینکٹ ناتھ کا لڑکا بھی ویدانت کا بہت بڑا مصنف ہوا ہے۔ وہ کار ویدانتا چاریہ یا وردنا تھ یا وردیشیکا چاریہ یا وردراج سوریا یا وردناٹک سوریا یا وردگر وکھلتا تھا۔ اس نے ایک کتاب تنووتر چیلک منگرہ سنکرت نثریں لکھی ہے جس میں وہ وینکٹ ناتھ کی نال تنووتر چیلک کے مضامین کا خلاصہ بتلاتا ہے۔ روح مادہ اور خدا کے متعلق شرعی دشمنیت کے

باب

بنیادی عقاید بیان کرتا ہے۔ اس کی دوسری تصانیف کے نام دیوہارک  
تیتو کھنڈن، پریتی کارکا، رہسہ تریہ چلوک، چرم گردو نرنے، پھل بھید کھنڈن،  
آرادھن سنگرہ، ادھیکرن چغتامنی، نیاس تلک دیا کھیا، رہسہ تریہ سارنگرہ  
ہیں۔ درواریہ چودھویں صدی کے اخیر یا پندرھویں صدی کے اوائل  
تک زندہ رہا۔

مینگہ ناداری غالباً بارھویں صدی اور تیرھویں صدی کے آغاز  
میں گزرا ہے۔ اس کا اپنے بڑے بھائی اور راماچ کے شاگرد رام مشر کے  
ساتھ گہرا تعلق تھا۔ اس نے نیائے پرکا شکا جو شری بھاشیہ کی تفسیر ہے۔  
بھاو پر بودھ، مکشوپائے سنگرہ اور نیائے دیوننی تصنیف کی ہیں۔ آخر الذکر  
کتاب شری وشنومت پر نہایت ہی فاضلانہ کتب میں سے ہے۔ اس کے بڑے  
بڑے مضامین کا ذکر ایک جداگانہ باب میں کیا گیا ہے۔ وہ آترے ناتھ اور  
ادھو زاریکا کا لڑکا تھا۔ اس کے تین بھائی تھے۔ ہستیادری ناتھ وروات

اور رام مشر۔ راماچ داس یا ہاچارہ نے برہم سوتر بھاشیہ اپنیاس جو شری بھاشیہ  
کی تفسیر ہے لکھی تھی۔ نیز اس نے اپنی ایک تصنیف پارا شریہ میں یہ دکھلانے  
کی کوشش کی ہے کہ شنگرہ، ادھو اور دوسروں کی تفسیریں باورگن کے  
سونروں کے مطابق نہیں ہیں۔ اس کا کچھ بیان اس کتاب کی جلد چہارم میں  
دیا جائے گا نیز اس نے راماچ پرت، چلوک، رہسہ تریہ میا سنا بھاشیہ اور  
چند مارت جو کہ ویکٹ کی شت وشنی پر فاضلانہ تفسیر ہے لکھی ہیں۔ بدین گردو  
نے اپنی تصنیف ویدانت وجے کی ایک تفسیر منگل دیسکا لکھی ہے۔ اس نے ایک  
بہت بڑا رسالہ ویدانت وجے لکھا ہے۔ جو کہ جداگانہ مگر باہم متعلق حصوں  
پر مشتمل ہے۔ پہلا حصہ گردپتی وجے ہے جس میں گردو تک رسائی پانے کے  
طریقے بتلائے گئے ہیں۔ اس کا قلمی نسخہ اچھا خاصہ ضخیم ہے۔ اس کے ۲، ۳ صفحات

۱۶۶

۱۔ اسے چند اچھ۔ ایثورتو تروپن یا توتو تر بھی کہا جاتا ہے۔

ہیں۔ اور طرقِ مباحثہ اپنیشندوں کی اصل عبارات پر مبنی ہیں۔ دوسرے حصے کا نام برہم و دیوتا و جے (تلمی نسخے کے صفحات (۲۲۲ پر مشتمل) ہے۔ ان میں اپنیشندوں کی اصل عبارات کی بنا پر ثبات کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ کہ برہم کے معنی ناراین ہیں نہ کہ کوئی اور دیوتا۔ تیسرا حصہ سدودیا و جے کے اندر کئی ابواب ہیں اور یہ اپنے انداز میں فلسفیانہ اور مناظرانہ ہے۔ میں نے مابعد کے ایک حصے میں اس کے بڑے بڑے مضامین کو بیان کیا ہے۔ آخری حصے کا نام و جے الاس (۸۵ صفحات کا تلمی نسخہ) ہے۔ اس میں وہ بات ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ کہ اپنیشندوں میں صرف ناراین کا ہی ذکر موجود ہے۔ میں حصہ چارم کا سراغ نہیں لگا سکا۔ سدشن گرو نے اس دیدانت و جے کی تفسیر لکھی ہے۔ یہ سدشن سدشنا چاریہ سے مختلف ہے۔ نیز اس نے ایک کتاب ادویت و دیوتا و جے لکھی ہے۔ اس کے تین باب ہیں اور اس کی بنیاد و دیوتا و تراپنیشندوں کی اصل عبارات پر ہے۔ اس کے تین ابواب پر پچ مٹھیانو بھنگ، جیومیٹورائی کی بھنگ، اکھنڈ ارتھنوتو بھنگ ہیں۔ نیز اس نے ایک اور منظوم کتاب اپنیشند مکمل و پیکاک لکھی ہے۔ جو مصنف حاضر کو نہیں مل سکی۔ وہ کبھی تو اپنے آپ کو دادھولاشری نوآر، کاشاگر و تیلانا ہے اور کبھی اس کے لڑکے پر گیا ندھی کا۔ وہ غالباً پندرھویں صدی میں گزرا ہے۔ وہ اس دادھولاشری نوآس کا مرید تھا جس نے شریستہ پرکاشیکا کی تفسیر لکھی ہے۔

رنگ راماچ منی غالباً پندرھویں صدی میں ہوا ہے وہ واسیہ انتاریہ۔ ناتاریہ اور پرکال میتی یا کبھ کون ناتاریہ کا شاگرد تھا۔ اس نے شری بھاشنیہ کی ایک تفسیر نول بھا و پرکاشیکا لکھی ہے اور ایک شرح نیامے سدھاغن کی جس کا نام نیامے سدھاغن ویاکھیا ہے۔ نیز اس نے دروڈ و پنہند بھاشنیہ و شے واکہ و پرکاشیکا راماچ سدھاغت سار نے چھاند و گیہ اپنیشد کی ایک تفسیر چھاند و گیہ اپنیشد پرکاشیکا اور ایک برہدار نیک اپنیشد پرکاشیکا لکھی ہیں۔ اس نے برہم سوتہ کی ایک آزادانہ تفسیر شاریرک شاستر ارتھ و پیکامر قوم کی ہے۔

آفریخت اپنی کتاب (Catalogus Catalogum) میں کہتا ہے۔

کہ اس نے مندرجہ ذیل کتب (جو مصنف ہذا کو نہیں ملیں) لکھی تھیں اپنشد و اکیہ ورن  
اپنشد پرکا شکا، اپنشد بھاشیہ، دروڈپنشد سارنشا ولی ویا کھیا۔ کٹھہ ولی  
اپنشد پرکا شکا، کوشیت اپنشد پرکا شکا، تیتربو پنشد پرکا شکا، پرتنوپنشد  
پرکا شکا، مانڈوکیو پنشد پرکا شکا، منڈاک اپنشد پرکا شکا، شتوتیا شتوتروپنشد  
پرکا شکا، شرت بھاد پرکا شکا، گرو بھاد پرکا شکا لے

رنگ رامانج کے گرو پرکال پتی نے جسے کبچہ کون تاناریہ بھی کہتے ہیں۔  
مندرجہ ذیل کتابیں لکھی تھیں دروڈپنشد تنوارتھ پرکا شکا، تروپلاٹو ویا کھیا  
تروپلوئی ویا کھیا۔ کانن شرتنا مہو ویا کھیا، اوسیکا رسنگرہ ویا کھیا۔  
نیز اس نے وجیندر کی تصنیف پر اتتو کی تردیدیں وجیندر پر لکھی تھیں۔  
مادھو خاندان سے۔ دیورا جا چاریہ کے لڑکے اور ونیکٹ ناتھ کے  
شاگرد شری نواس داس نے نیامے پری شدی کی تفسیر نیامے سار لکھی تھی۔  
اس کے علاوہ ایک اور تفسیر شرت دوشنی ویا کھیا سہسر کرنی رحم کی تھی۔ ہوکتا ہے  
کہ وہ شری نواس داس جس نے دشتا ویت سدھانت کیولی شرت دوشنی،  
ڈریش دھکار، نیامے ودیا ویجے، کمتی شد وچار، سیدی اپامے سدھن،  
سارنشکرت شپتی، اور واداری کلیش لکھی تھیں۔ نیامے سارکا مصنف ہی ہو۔  
وہ چودھویں صدی کے آخری حصے اور پندرھویں صدی میں گزرا ہے۔ اس  
شری نواس کو شری شیل نواس سے جس کی تصانیف کا ذکر جداگانہ فصل میں آیا  
ہے۔ تمیز کرنا چاہئے۔ شری شیل بھی غالباً پندرھویں صدی میں ہوا ہے۔  
ایک اور شری نواس بھی ہے جس نے اوسیکرن سارارتھ دیپکا لکھی  
تھی۔ خاتمہ کتاب کی بعض تبدیلیات کی رو سے اسے وادھولا شری نواس بھی  
کہا جاسکتا ہے۔ اس حالت میں وہ بھاجاریہ کا گرو ہوگا لے

۱۔ دیکھو آفریشٹ (Catalogus Catalogorum) صفحہ ۹-۴۸۸۔

۲۔ ایک اور تبصرہ کی رو سے وادھولا لے ملک کا اہم صفت اس کے گرو سمرنگو چاریہ پر  
عائد ہوتا ہے۔ اس شری نواس کو منگا چاریہ شری نواس بھی کہتے تھے۔

اس کے علاوہ ایک اور شری نو اس ہے جو منکا چاریہ عرف رانج و اس  
دلگو و نذا چاریہ کا شاگرد تھا۔ اس نے شرت پر کا شکا کی تفسیر کھنے کے علاوہ  
بندرمیت دیکا۔ یاہیتی پتی مت دیکا لکھی تھی۔ مصنف لکھتا ہے کہ شری  
ویشنو مت کے بنیادی اصول و عقاید پر یہ مقالہ لکھتے وقت اس نے کثیر التعداد  
مقالات قدیمہ سے مواد جمع کیا تھا۔

۱۲۸

بندرمیت دیکا کس باب پر مشتمل ہے۔ پہلا باب مختلف مقولوں کو  
بیان کرتا ہوا اوراک (پرنیکش) کی تعریف بتلا کر دکھاتا ہے۔ کس طرح  
علم کے دیگر ذرائع مثلاً حافظہ شناخت اور عدم اوراک اس تعریف کے اندر شامل  
ہیں۔ اس کے بعد یہ مختلف مسائل کی تردید کرتا ہوا سرت کھیاتی کے مسئلے کو  
ثابت کرتا ہے۔ اور اس امر سے انکار کرتا ہوا کہ لفظی معنی سمجھنا بھی ایک قسم کا  
ادراک ہی ہے غیر متعین تعلم کی تعریف کی تردید کرتا ہے اور خدا کے متعلق کئی قسم  
کے قیاس کے امکان سے منکر ہے۔

دوسرے باب میں مصنف قیاس (انومان) کی تعریف کرتا ہوا اس کی  
صحمت کے متعلق قواعد کو شمار کر کے ان کی جماعت بندی کرتا ہے اور نیسزان  
مغالطوں کی فہرست پیش کرتا ہے۔ جو ان قواعد کی خلاف ورزی سے پیدا ہو سکتے  
ہیں۔ وہ نمشیل (اپہتی) اور ثبوت بذریعہ تفہیم (ارتضا پتی) کو بھی انومان کے  
اندر شامل کرتا ہے اور مختلف قسم کے تنازعات کے نام بتلاتا ہے۔

تیسرے باب میں لفظی ثبوت (شبد پرمان) کی تعریف کی گئی ہے۔ ویدوں  
کا مستند ہونا ثابت کیا گیا ہے اور اس بات کو دکھلانے کی کوشش کی گئی ہے۔

۱۷۰ ایوم درو بھاشیہ نیامے تنو سمدھی تریہ شری بھاشیہ، وپ سار ویدارتھ سنگرہ بھاشیہ وودن  
سنگیت الا، سدرتھ سنگرہ شرت پرکا تیکا، تنو تارک پرگیا پر تیزان، پر میر سنگرہ نیلے کلش،  
نیامے سدرشن، مان یا تھا تا میہ نرنے، نیامے سار تنو درپن، تنو نرنے، سدرتھ سمدھی،  
نیامے پریشدھی، یا مے سہا بھن، پر ماتا بھنگ، تنو تریہ چلوک، تنو تریہ نروپن، تنو تریہ چرنڈ  
ویدانت دیجے چاریہ۔

باب

کے تمام الفاظ کے معنی ناراین ہی ہیں۔  
 چوتھا باب دیگر ابواب کی نسبت طویل تر ہے۔ اس میں مصنف  
 نیائے درشن کے مقولات مثلاً - سامانیہ - سوائے تعلیل ذرات کی  
 تردید کرتا ہوا مختلف مقولوں مثلاً ذہن - جسم - حواس - خاک - باد - آتش -  
 آب و سما (عناصر خمسہ) وغیرہ کے متعلق خود اپنے خیالات ظاہر کرتا ہے۔  
 پانچواں باب زمانے پر بحث کرتا ہوا ثابت کرتا ہے۔ کہ یہ ابدی اور  
 ساری کل ہے۔

چھٹا باب اس شدھ ستو کی ابدی اور برترین صفات بیان کرتا ہے۔  
 جو ایشور اور جیو دونوں سے تعلق رکھتا ہے۔

ساتواں باب زیادہ تر فلسفیانہ ہے۔ اس میں اس امر پر مفصل بحث  
 کی گئی ہے۔ کہ کس طرح علم عرض بھی ہے اور جوہر بھی۔ تاکہ روح کی صفت اور جوہر  
 دونوں ہی ہو سکے۔ یہاں یہ ثابت کرنے کی مساعی کی گئی ہیں کہ تمام ذہنی کوائف  
 جن میں جذبہ بھی شامل ہے۔ علم میں تحلیل ہو سکتے ہیں۔ عبادت اور خود سپردگی کے  
 نظریے پر بحث کرتے ہوئے علم عمل اور عبادت کے ممالک مثلاً تہ پر طویل بحث  
 کی گئی ہے۔ مصنف دیگر نظامات فلسفہ میں بتلائی ہوئی تدابیر نجات کا بے سود  
 ہونا بھی ظاہر کرتا ہے۔

آٹھویں باب میں مصنف نے جیو (روح) اور ایشور (خدا) کی  
 صفات مشترکہ کو بیان کرتے ہوئے انفرادی روح کی حقیقی ماہیت پر طویل بحث  
 کی ہے اور اس خصوص میں بدھ کی تعلیم کی تردید کی ہے۔ نیز وہ عابدوں کا  
 حال بیان کرتا ہوا ان کی دو قسمیں بتلاتا ہے اور نجات یافتہ ارواح کی  
 صفات کا ذکر کرتا ہے۔

نواں باب ایشور کی تعریف میں ہے مصنف ثابت کرتا ہے۔ کہ وہ  
 دنیا کی علت فاعلی علت مادی اور علت آلاتی ہے۔ وہ موجودوں کے مسئلہ ایما  
 کی تردید کرتا ہوا بھگوان کی صورت خمسہ مثلاً و بھو و۔ اوتاروں وغیرہ کو  
 بیان کرتا ہے۔

دسواں باب جوہر کے علاوہ اور دس مقولے مثلاً ستو جس، تسم، تبد، بابت  
سپیش اور رشتہ اتصال وغیرہ کی تعریف کرتا ہے۔

آئندہ خاندان سے ایک اور شری نواس گزرا ہے جو متوتو پر تیران  
کا مصنف تھا۔ اس نے یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ناراین کوئی  
معمولی سا مرکب لفظ نہیں ہے بلکہ ایک خاص لفظ ہے۔ جو برترین خدا کا نام ظاہر  
کرتا ہے۔ ایک اور شری نواس بھی گزرا ہے۔ جسے شری نواس راگھو داس اور  
چندمارت کہتے تھے۔ اس نے ایک کتاب راناج سداہانت سگرہ لکھی تھی۔

اس شری نواس کو شٹھا مشن خاندان کے شری نواس سے بھی تمیز  
کرنا چاہئے جس نے آندتا رتا تمیہ کھنڈن لکھی ہے اور جو مصنف ہذا کو معلوم  
ہے۔ اس چھوٹے سے رسالے میں اس نے ویدوں کی اصل عبارات کی بنا پر اس  
امر کی تردید کی ہے۔ کہ نجات کی حالت بھی اپنے اندر اختلافات رکھتی ہے۔

مصنف ہذا کو چندا ور شری نواسوں اور ان کی تصانیف کا بھی علم ہے  
اور مکن ہے۔ کہ وہ پندرہویں اور سولہویں صدی میں گزرے ہیں۔ ان میں سے  
ایک شری نواس مشر ہے جس نے ایک چھوٹی سی کتاب شری بھاشیہ سارا تھ  
سگرہ لکھی ہے۔ شری نواس تاتاریہ نے لکھو بھاوپر کا شیکا تصنیف کی ہے۔  
شری شیل یوگیندر نے تیاگ شبدار تھ پٹی لکھی ہے۔ وینکٹ ناتھ کے پوتے  
شری شیل راگھو آریہ نے ویدانت کو سبتھ کو حوالہ فلم کیا تھا۔ رنگ داس کے  
لڑکے شری شیل داس نے سدھانت سگرہ کو تصنیف کیا تھا۔ برہم سوتر بھاشیہ  
دیا کھیا (ایک ابتدائی تفسیر) کا مصنف سندراج دیشک ہوا ہے۔ یہ  
چھوٹے چھوٹے مصنفین غالباً سولہویں سترہویں اور اٹھارہویں صدی  
میں گزرے ہیں۔

شری شیل سہی نواس کے لڑکے۔ اناچار یہ کے پوتے اور آچار یہ دیکشت کے  
شاگرد شری نواس دیکشت نے ایک کتاب ورو وہ ورو تھنی پرا تھنی لکھی ہے۔  
اسے رنگا چاریہ کی تصنیف ورو وہ ورو تھنی پرا تھنی جس پر کسی اور فصل میں بحث  
کی گئی ہے سے تمیز کرنا چاہئے۔ نیز شری نواس شدھی نے برہم گیان نراس لکھ کر



باٹ

اس میں اس مناقشے کو بیان کیا ہے۔ جو مصنف اوشنکر کے متفکر ترمیکا پنڈت کے درمیان ہوا تھا۔ اس میں شنکر کے اودیت ویدانت کے خلاف اسی قسم کی دلائل دی گئی ہیں جو شنت دوشی میں استعمال ہوئی ہیں۔ یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے۔ کہ نیاے منی کاریکا لکھناریہ سیدھانت سنگرہ اور ہری گن منی مالا کو اس مصنف کے ساتھ منسوب کیا جائے یا درودھ نرو دھ کے مصنف شری نواس کے ساتھ۔

شدرشن سوری کا جو تیرھویں اور چودھویں صدیوں میں گزرا ہے۔ اور جو ہاریت خاندان والے داگ وجیا کا بیٹا واسیہ وروکا شاگرد تھا۔ پہلے ذکر آچکا ہے۔ اس نے ایک رسالہ رامانج کے بھاشیہ پر لکھا ہے۔ جس کی تصانیف نے بعد کے تمام مصنفین مستفیض ہوئے ہیں۔ اس رسالے کا نام شمرت پرکا شکا ہے۔ اس میں لفظ بلفظ وہی کچھ درج ہے۔ جو اس نے اپنے گرو واسیہ ورو سے سنا تھا۔ نیز اس نے سندھیا دندن بھاشیہ ویدانت سنگرہ تا ت پریدیکا جو کہ رامانج کے ویدارتھ سنگرہ کی تفسیر ہے اور ایک اور کتاب شمرت پریدیکا تصنیف کی ہیں۔ اسے اکثر اوقات وید ویاں بھشاریہ کہا جاتا تھا۔ اس سدرشن کو اس سدرشن گرو سے خود قریب کرنا چاہئے جس نے ہاچاریہ کی ویدانت وجے کی تشریح لکھی ہے۔ شٹھ کوپ منی جو شٹھاری سوری کا شاگرد تھا اور جسے اکثر دفعہ شٹھ کوپ منی بھی کہا جاتا تھا۔ غالباً سولہویں صدی کے آخر میں ہوا ہے۔ اس نے مندرجہ ذیل کتب لکھی ہیں۔ برہم بھاشیہ واکارتھ سنگرہ برہم شیدارتھ وچار واکیا ارتھ سنگرہ برہم سوتر ارتھ سنگرہ برہم تلشن واکیا ارتھ وودیت پر بندھ اور بھا وپرکا شکا دوشن ادھارا آخر الذکر کتاب شمرت پرکا شکا پر درودھو مسوری کی تفسیر بھا وپرکا شکا کی تنقید کی تردید کی کوشش کی گئی ہے۔ ابو بلازنگ تھیتی نے جو پندرھویں صدی کے اوائل میں گزرا ہے۔ ایک کتاب نیاس رتی لکھ کر نیاس کے مضامین پر اسی طرز پر بحث کی ہے جس طرح کہ انیس وینکٹ ناتھ کی نیاس تنک میں بیان کیا گیا ہے۔ اودی وراہ ویدانت آچاریہ نے نیاے زنا ولی لکھی ہے۔ جو شرن تانا چادیہ نے جس نے پندرھویں صدی میں فروغ پایا تھا اور جو شری تیل خاندان سے تعلق رکھتا تھا۔ نیاے پریشدھی کی ایک تفسیر نیاے

۱۳۱

باب

پیشدہستی دیا کھیا نسیم کی ہے اور اس کے علاوہ چند چھوٹے چھوٹے رسالجات  
 درارتھ دُوری کرن، برہم شدارتھ و چار اور نو چندریکا لکھے ہیں۔ کرن پادلوک گرو  
 نے جو غالباً اسی صدی میں گزرا ہے۔ رہسہ تریہ میہا نسا بھاشیہ، دیدہ پندہ ویا کھیا  
 چتو شلو کی دیا کھیا اور کچھ نال گرتھ لکھے ہیں۔ پندہوویں صدی کے پنجپ کش نے  
 گرو تنوپر کاشیکا اور ویدانت کونٹک اُدھار تخریر کی ہیں۔ آخر الذکر کتاب میں اس  
 نے شری بھاشیہ پر تنقیدات کی تردید کی ہے۔ وہ ونیکٹ ناتھ کا شاگرد تھا۔  
 ایک اور تانا چاریہ نے جو دشوگنا دیش کے مصنف و نیکٹا دھوری کا پوتا تھا۔  
 تانا چاریہ دن چمریا لکھی ہے۔ وہ اپنا دیکشت کاموں تھا۔ پھر ویشکا چاریہ  
 نے جس نے شری بھاشیہ کی تفسیر کے طور پر پر بوگ رتن مال لکھی ہے۔ تیرتہ اپنڈ  
 پرو نیکٹ ناتھ کی پیشکا پر ایک کتاب اسی برہمتی شری ارتھ چار تخریر کی ہے۔  
 دو دیا چاریہ نے جو غالباً پندرھویں صدی میں گزرا ہے ایک کتاب پر کر وے  
 قلمبندگی تھی جس کا حوالہ ہا چاریہ کی تصانیف میں اکثر دفعہ پایا جاتا ہے۔ اور  
 نیز جیات و نیکٹ ناتھ رحم کی ہے جس کا نام ویدانت دیشک و بھوپر کاشیکا  
 ہے۔ ناراین منی نے بھاو پرو پیکا۔ گینار تھ سنگرہ۔ گینا سار کشا۔ گینا سنگرہ  
 و بھاگ اور رہسہ تریہ جیوا نو لکھی ہیں۔ وہ شری شیل تانا چاریہ کا لڑکا انا چاریہ  
 کا پوتا۔ اور رانا بھا چاریہ غالباً ہا چاریہ کا شاگرد تھا۔ وہ غالباً پندرھویں صدی  
 کے اواخر میں ہوا ہے۔ زسنگہ راج جس نے شت دوشنی پر تفسیر شت دوشنی  
 ویا کھیا کے نام سے لکھی ہے۔ غالباً وہی شخص ہے جس نے تنوگنا کلپ برآمد  
 داینی لکھی تھی۔ زسنگہ سوری نے جو بہت پیچھے کا مصنف گزرا ہے شریر بھاوا

لے۔ شدھ ستو لکش اُریہ نے ایک کتاب گرو بھاو پیکا شیکا لکھی ہے جو قسرت پرکاشیکا کی تفسیر  
 ہے اور جو چمپ کشیش کی گرو تنوپر کاشیکا پر مبنی ہے وہ سومیہ جا م تر منی کے لڑکے  
 شدھ ستو اچاریہ کا شاگرد رشید تھا۔ وہ اپنی تفسیر میں لگاتار وادھو لائری نو اس  
 کی تفسیر لکھا کا حوالہ دیتا ہے۔ وہ غالباً سولھویں صدی میں گزرا ہے اور ہا چاریہ  
 کا ہم عصر ہوگا۔

باب

۱۳۲

دھیکرن و چار اورت کرتو نیامے و چار کولہن کیا ہے۔ اودیت آچاریہ کے لڑکے پرستو  
 ویدانت آچاریہ نے ویدانت کو سبتھ کو نظم میں تحریر کیا ہے۔ پرستو تم نے شری بھاشیہ  
 کی تفسیر سکو دھن نام سے لکھی ہے اور جگوت سینا پتی پرستو نے شاربک نیامے کلا  
 کو رقم کیا تھا۔ پیل پردیشک نے ایک کتاب تتو بھاسکر لکھی ہے۔ اس کے دو حصے  
 ہیں۔ پہلے حصے میں مایا کے معنی بیان کرتا ہوا ایشور کے سوبھاد (فطرت) کو  
 وراڈری اور سنکرت شاستروں کی بنا پر ظاہر کرتا ہے دوسرے حصے میں رسوم کا  
 بیان ہے۔ رنگ راج جو غالباً سولہویں صدی میں گزرا ہے۔ اودیت بہشکار کا  
 مصنف تھا۔ رنگ ناتھ آچاریہ نے اثاوش بھید و چار پرشارتھ رتب کر  
 وادار تھ سنگرہ کاریا دھیکرن وید اور کاریا دھیکرن تتو کو لکھا تھا یو خرا لذر  
 دو کتابوں کے مضامین کا ذکر اور جگہ پر کیا گیا ہے۔ غالباً وہ سولہویں صدی میں  
 گزرا ہے اور وہ جاما تر مٹی کا ایک شکر و تھا۔ ایک رامانج جسے ویدانت رامانج  
 کہا جاتا ہے۔ دویہ سوری پر بھاد دیکھا اور سہ و دشن شرو مٹی کا مصنف تھا۔  
 رامانج داس بھکشو سوری راج چرنار وند شرنانکتی سار کا مصنف تھا۔ ادرہہرمانیا  
 شاستری نے وشنو تتو پر مہیمہ لکھا تھا۔ یہ دونوں مصنف غالباً سترہویں صدی  
 یا سولہویں صدی کے آخر میں گزرے ہیں۔

آتریہ درو نے مہیمہ تربہ سار ویا لکھا جو وینکٹ ناتھ کے مہیمہ تربہ سار  
 کی تفسیر ہے لکھی تھی۔ درو داس نے نیاس و دیا بھوشن کو تصنیف کیا تھا اور  
 وادی کشری شرنہ کے مہیمہ لکھی ہیں ادھیام چننا، تتو وینکٹہ کار کا، تتو دیا اور  
 بھاشیہ تربہ کا پکا۔ یہ چھوٹی چھوٹی کتابیں بہت تھوڑی قدر و قیمت کی ہیں صرف  
 تتو دیا میں کچھ فلسفیانہ خیالات پائے جاتے ہیں۔ جو سدش کی شرت پر کاٹک سے  
 لیے گئے تھے۔ وادھولا نرننگھ کے بیٹے اور وادھولا وادگر و کے شاگرد ویر لکھو  
 داس نے شری بھاشیہ کی ایک شرح تات پر یہ دیکھا کے نام سے لکھی تھی۔ اور ایک تفسیر  
 رتن ساربی نام کی ورنیہ ورد کے تتو سار پر رقم کی تھی۔ وینکٹ شدھی نے چار  
 ابواب پر مشتمل ایک ضخیم کتاب سدھانت رتناو لکھی ہے جس میں یہ بات ثابت  
 کرنے کی کوشش کی ہے کہ شونہیں بلکہ ناراین ہی حاکم مطلق اور دنیا کی علت ہے۔

اس میں کئی فرقہ دارانہ عقاید پر بحث کی گئی ہے جو کوئی فلسفیانہ وقعت نہیں رکھتے۔ باب ۱۱  
وہ وینکٹ ناٹھ کا شاگرد اور ششما کرشن خاندان کے تانا چاریہ کا لڑکا تھا۔  
پنچ راتر کے باب میں اس کتاب پر کچھ بحث کی جائے گی۔ وینکٹ داس نے  
جسے واپچی وینکٹ چاریہ بھی کہتے ہیں اور جو ششما کرشن خاندان کے انا چاریہ کا  
تیسرا لڑکا تھا۔ ویدانت کا رکارڈ کی کونسلوں صورت میں لکھا تھا۔ وینکٹا جھوری  
نے ایک کتاب جیتی پتی لکھنڈن ترقیم کی تھی۔ ایٹانے ویاس تات پر یہ نثر نے  
اور انو ایٹکا چاریہ نے تزنشا پر نوتن، کیسز بھوشن اور شری تتو درپن کو تصنیف  
کیا تھا۔ گوپال تات نے شت کوئی روشن پری مار۔ گووند چاریہ نے پرمان سا  
اور ملکن ناٹھ جیتی نے برہم سوتر دیکا لکھی تھیں۔ دیوناٹھ نے تتو تزنے، دھرم  
کریش نے رامانج نوترن، مایک نیل میگھ ناٹا چاریہ نے نیاس و دیارٹھ و چار،  
رنجا چاریہ نے شری ولس سدھانت سار، اور رگھوناٹھ چاریہ نے بال برہموتی  
کو تصنیف کیا تھا۔ راگھو چاریہ نے ریمیتہ تریہ سار سنگرہ رام ناٹھ یوگی نے  
سدا چار بودھ رامانج نے گاتیری شت دوشینی اور بھاردواج نسل کے ترو ملا جاریہ  
نے نتوتو پتی بھنگ تصنیف کی تھیں۔

شری شیل شری نواس کے بھائی انا چاریہ نے پنتی رتن مایکا ویو ہار کو  
لکھنڈن سار، مھیا تو لکھنڈن، آچاریہ ولسی، آندتا رتمیہ لکھنڈن لکھی ہیں جو لکھویں  
صدی کے ایٹا دیکشت نے برہم سوتر پر رامانج کے خیالات کے مطابق بنائے  
کے مایکا کے نام تفسیر لکھی تھی۔ اسیویں صدی کے انا چاریہ نے کئی کتب لکھی ہیں۔  
جن میں سے مندرجہ ذیل طبع ہو چکی ہیں۔

نتوتو و بھوشن۔ شت کوئی لکھنڈن۔ نیامے بھاسکر۔ آچارالوچن  
(دیوگان کی دوبارہ شادی کے خلاف) شاستر ارجھ سمرتن، ساس واد و شیتا واد،  
برہم شکتی واد، شاستر کیلیہ واد، موش کارنٹا واد، ویش پرمان ویو داس،  
سموگن نانا تو سمرتن گیان یاٹھا رتھیہ واد، برہم لکشن واد، اکتی او صیکرن چار،  
پنگیا واد، اکشر او صیکرن و چار، شری بھاشیہ بھاوانجو، لکھو سمانا دھکارنیہ واد،  
گرہ سمانا دھکارنیہ واد، شارد بر واد، سدھانت سدھانجن، وومی سدھاکر،

باب

سدرشن سُرورم، بھید وادنت کرتو نیاس وچار وشتو اتومان نراس۔  
 یہ رسالے عام طور پر چھوٹے چھوٹے مقامے ہیں اور چند طویل تر ہیں۔  
 نیائے بھاسکر اور دیت سدرھی کی شرح گوڑ برہمناندی کی نزدیک ہے جو نیائے  
 احرث ترنگنی کی نزدیک ممل لکھی گئی ہے۔ اس میں بارہ مضامین ہیں۔ اور ترویدات  
 خاصاً نظر کی ہونے کے علاوہ بنگال کے اس مدرسہ منطق جدید کے مطابق لکھی  
 گئی ہیں۔ جو ایسے مخالفین کی تحدیدات میں عیب جوئی کا عادی تھا۔ اس مصنف  
 کی بعض اہم تصانیف کا حوالہ اس کتاب میں متعلقہ مقامات پر دیا گیا ہے۔

## متقلین لامانج پراریو اروں کا اثر

۱۳۳

ہم پیشتر ہی دویت پر بندھ کی طرف جو تامل زبان میں آریو اروں کی  
 تصنیف ہے۔ اشارہ دے چکے ہیں۔ اس کتاب نے مدرسہ شری ویشنو کے نام  
 معلین پر گہرا اثر ڈالا ہے۔ ایک کریش (ترو وکریپ پان پلائی) نے نام آریو ار کی

۱۔ دویت پر بندھ چار ہزار ہیں۔ پاؤ گئی آریو ار نے ایک کتاب مٹل ترو وشناڈی ایک ہزار  
 شلوکوں میں لکھی ہے۔ بھووت آریو ار نے ارندم ترو وشناڈی ہزار شلوکوں میں۔ بیچی آریو ار نے  
 سنہارم ترو وشناڈی ہزار شلوکوں میں۔ ترو وشناڈی پان نے نان حکم ترو وشناڈی اور ترو چند  
 ورتم بالترتیب ۹۹ اور ۱۲۰ شلوکوں میں لکھی ہیں۔ مدھ کوئی آریو ار نے کانم شترامبو۔  
 ۱۱ شلوکوں میں۔ نام آریو ار نے ترو ورتم ۱۰۰ شلوکوں میں۔ ترو وشناڈی پیریا ترو وشناڈی  
 ۱۰ شلوکوں میں اور ترو ورتم ۱۱۰۲ شلوکوں میں لکھی ہیں۔ کل شیکھر پیر مال نے  
 پیر مال ترو مولی ۵۰ شلوکوں میں پیری آریو ار ترو پلانڈ واد برہیر آریو ار ترو مولی اور ۶۴  
 شلوکوں میں لکھی ہیں۔ آندل نے ترو پوائی اور پانچیا ترو مولی ۳۰ اور ۳۳ شلوکوں میں۔  
 ٹوٹو وڈی پلکے ریائے ترو پلائی ایروچی اور ترو مالائی بالترتیب ۱۰ اور ۴۵ شلوکوں میں  
 ترو پان آریو ار نے امانادی پیرن ۱۰ شلوکوں میں لکھی ہیں۔ ترو مانگیٹی آریو ار نے پیریا ترو مولی

سہسرتھ کے ایک ہزار منتخب شلوکوں کی چھ ہزار شلوکوں میں تفسیر لکھی ہے۔ پاراشر  
بھٹاریہ نے نو ہزار شلوکوں میں تفسیر لکھی ہے۔ کالی جیت (لوکا چاریہ) کے زیدایت  
اچھے پر دراج نے چوبیس ہزار شلوکوں میں شرح ترقیم کی ہے۔ کالی جیت کے  
شاگرد کرشن پاد نے ایک تفسیر ۳۶۰ شلوکوں میں لکھی ہے اور سومیہ جاما  
ترمنی نے نام آریوار کے خیالات کی تشریح کرتے ہوئے بارہ ہزار شلوک  
لکھے ہیں۔ دویہ پر بندھوں پر اچھے پر دراج کی تفسیر نے کتب مابعد کے برتری  
عقائد سمجھنے میں بعد کے تعلیم کی بہت مدد کی ہے۔ دویہ پر بندھوں پر پلائی لوکا چار  
کے چھوٹے بھائی سومیہ جاما ترمنی نے جو تفسیر لکھی تھی۔ وہ سومیہ جاما ترمنی کے  
پوتے اور اپدیش رتن مالا کے مصنف ابھی رام ورا چاریہ کے وقت میں ہی نمایاں  
ہو چکی تھیں۔

اس طرح پردیکھا جاتا ہے کہ پاپائی مسند پر راج کا جانشین پاراشر بھٹاریہ  
اور اس کے جانشین ویدانتی ماصو جے نا بھیا رہی کہتے ہیں۔ اس کے جانشین  
نمبوری و دراج جسے کالی جیت یا لوکا چاریہ اول کہتے ہیں اور اس کے جانشین پلائی  
لوکا چاریہ۔ ان سب نے راج کے فلسفے کی تشریح میں اتنی کتب نہیں لکھیں  
جتنی کہ سہسرتھ اور دویہ پر بندھوں میں بتلائی ہوئی بھکتی (عبادت) کی تشریح میں  
ترقیم کی ہیں۔ ان کی اکثر کتب تامل زبان میں ہیں۔ ان میں سے صرف چند کا ترجمہ  
سنسکرت میں کیا گیا ہے اور کتاب ہذا میں ان مصنفین کی سنسکرت تصانیف کی  
طرف (جو زیادہ تر قلمی سودوں کی صورت میں ہیں) جو کہ مصنف ہذا کو دستیاب  
ہوئی ہیں۔ توجہ دی گئی ہے۔ پلائی لوکا چاریہ اور سومیہ جاما ترمنی جسے وادی  
کیشری بھی کہتے ہیں۔ دونوں کرشن پاد کے لڑکے تھے۔ لیکن اس سومیہ جاما ترمنی کو

بقیہ حاشیہ ص ۸۴ تا ۸۸۔ شلوکوں میں ترو کھنڈ کم ۲۰ شلوکوں میں ترو نیڈ اند کم ۳۰ شلوکوں  
میں ترو دیلکھو تر کھائی ایک شلوک میں تیریا ترو منڈل ۷ شلوکوں میں پیریا ترو منڈل  
۱۲۸ شلوکوں میں۔ اس طرح سب کے سب شلوک چار ہزار ہیں۔ سومیہ جاما ترمنی (خرد)  
نے اپدیش رتن مالا میں اور اس کی تہبید میں ایم۔ ٹی۔ نرنگینگر نے ان کا حوالہ دیا ہے۔

باب

مابعد کے سومیہ جاترمینی سے جسے تینیدر پر دن آچاریہ بھی کہا جاتا ہے۔ اور جو بہت زیادہ ممتاز آدمی تھا۔ تینیز کو نا ضروری ہے۔ پراشر بھٹا ریہ نے غالباً ۱۷۰۸ء سے پہلے پیدا ہو کر ۱۷۶۳ء میں وفات پائی تھی۔ اس کا جانشین ویدانتی مادھویا نا بھیا ر ہوا۔ اس کا جانشین نبودری وردراج یا لوکا چاریہ اول تھا۔ اور اس کی جگہ پلائی لوکا چاریہ نے لی تھی جو وینکٹ ناتھ اور شرت پرکاش کا چاریہ یا سدرش سور کی کا ہم عصر تھا۔ اس کے عہد میں مسلمانوں نے شری رگم پر حملہ کیا تھا۔ جیسا کہ وینکٹ ناتھ کے بیان میں مذکور ہوا ہے۔ گوپن آریہ نے مسلمانوں کو شری رگم سے بدر کر کے ۱۷۹۳ء میں رنگ ناتھ کی مورتی کو دوبارہ سٹھاپن کیا تھا۔ یہ وہی وقت تھا جبکہ سومیہ جاترمینی (خرد) کی پیدائش ہوئی۔ سومیہ جاترمینی کلاں نے جو پلائی لوکا چاریہ کا چھوٹا بھائی تھا اور وادی کشیری بھی کہلاتا تھا اس نے دویہ یر بندھوں پر شریہن لکھیں جن کے نام دیپ پرکاش اور پیارولی جیلیر مسیہ تھے۔ سومیہ جاترمینی خرد جسے ورورینی بھی کہتے ہیں۔ اس کا حوالہ اپنی تصانیف اپدیش رتن مالا، تنوتریہ بھاشیہ اور شری وچن بھوشن دیا لکھیا میں پیش کرتا ہے۔ یہ امر یقینی نہیں ہے کہ ادھیاتم چیتنامنی جس میں وادھولا شری نواس کو اس کے گرو کے طور پر سراہا گیا ہے۔ سومیہ جاترمینی نے لکھی تھی۔ ہا چاریہ بھی خود کو وادھولا شری نواس کا شاگرد بتلاتا ہے اور اگر سومیہ جاتر اور ہا چاریہ ایک ہی گرو کے چیلے تھے۔ تب ہا چاریہ بالضرور جو دھویں صدی میں گزرا ہوگا۔ لیکن اگر سومیہ جاترمینی خرد نے ادھیاتم چیتنامنی لکھی تھی۔ تب ہا چاریہ کو مابعد کے زمانے میں جگہ دینی پڑے گی۔

مصنف ہذا کو صرف یہ من سکرت کتب مصنف پلائی لوکا چاریہ دستیاب ہو سکی ہیں۔ تنوتریہ، تنوتشیکر اور شری وچن بھوشن۔ تنوتریہ شری ویشنودھب

۱۔ اس کی دیگر تصانیف میں سے کچھ یہ ہیں۔ مکشوپدی، پریشیکھر، نورن مالا، تنی پر نو، پینا پر تیران، یاد چیک پدی، دویم، اترہ چیک، سارنگرہ پر ندیدی، سنار ساراجیم، شریہ تپی پڈکا، چرمم، ابرجہ آدی، تودہ مہندہ، تنوتشیکھر کے منہ پر حاشیہ دیکھو۔

کی تعلیمات کا بہت مفید خلاصہ ہے جس میں اچت (بے جان وغیرہ ذمی شعور) باب ۱۳۶  
 ارواح اور خدا کی فطرت اور ان کے باہمی تعلقات پر بحث کی گئی ہے۔ در ورمی نے  
 ایک نہایت عمدہ تفسیر لکھی ہے۔ تنوینکھر میں چار ابواب ہیں۔ پہلے باب میں اس  
 امر کے ثبوت میں ویدوں کے حوالہ جات دیے گئے ہیں کہ ناراین سب سے  
 اونچا دیوتا اور موجودات کی علت غائی ہے۔ دوسرے باب میں ویدوں کی  
 شہادت کی روشنی میں آتما کی فطرت کو بیان کیا ہے۔ تیسرے باب میں بھی آتما  
 کے سوروپ (فطرت) کو ہی بیان کیا ہے۔ چوتھے باب میں بتلایا گیا ہے کہ  
 زندگی کا مقصد برترین الیشور کی وہ اطاعت (کینکریہ) ہے جو اس کی محبت  
 سے پیدا (پریتی کاریت) ہوا اور اپنی فطرت اور الیشوری فطرت ایزدی خوبصورتی  
 عظمت، طاقت اور برترین فضیلت کا نتیجہ ہو۔ نجات کے متعلق عام تصور میں  
 انسان اپنی ہی ذات اور اپنے ہی مقصد کو مدنظر رکھا کرتا ہے۔ اس لئے یہ  
 نجات اُس مقصد برترین سے کمتر درجے کی چیز ہے جس میں انسان خود کو بھول کر  
 خدا کو ہی اپنا انتہائی مقصد خیال کرتا ہے۔ اس کے بعد لوکا چاریہ دیگر نظامات  
 فلسفہ میں انتہائی مقصد کے متعلق بتلائے ہوئے تصورات کی تردید کرتا ہے۔ وہ  
 برترین مقصد (پرشارتھ) کے اُس تصور کی بھی تردید کرتا ہے جس میں اطاعت  
 کے برترین احساس کے ساتھ کشف و کمال ذات حاصل کیا جاتا ہے۔ شری ویشنو  
 مدر سے میں اُس قسم نجات کو اصطلاحاً کیولیہ کہا جاتا ہے۔ ہمارا انتہائی مقصد  
 دکھ کا خاتمہ نہیں۔ بلکہ لذت سرور ہے۔ ہمارا آخری مقصد سرور حقیقی ہے۔  
 اس میں بتلایا گیا ہے کہ مذکورہ الصدر قسم کی نجات میں فرد خود کو تقرب ایزدی  
 میں متحقق کر کے اس کی بدولت برترین سرور حاصل کرتا ہے مگر کبھی خدا کے برابر  
 نہیں ہو سکتا۔ قید (بندھ) و حقیقت موجود ہے اور اس کی موت تو بھی ایک  
 حقیقی شے ہے۔ بندھن کاٹنے کے لئے پرہیتی (خدا کے آگے خود سپردگی) درکار  
 ہے۔ یہ اطاعت بلا واسطہ (اولوہت) بھی ہو سکتی ہے اور بالواسطہ (دیوہت)  
 بھی۔ پہلی صورت میں اطاعت عمل و مطلق اور یکبارگی ہمیشہ کے لئے ہوا کرتی ہے۔

۱۔ ٹھیک جس طرح مقلدین شکر کی رائے ہے کہ جو ہنی ہماذکیوں کی مدد سے جیو اور برہم



باب  
۱۳۷

مگر بالواسطہ الامت عشق الہی کے ذریعے لگاتار مراقبۂ ایزدی کے ساتھ ساتھ ضروری فرائض کی ادائیگی اور ممنوعات کے ارتکاب سے محترز رہنا ہے۔ صاف طور پر یہ ایک اونٹنے درجہ ہے اور قابلِ ترلوگ طریقِ اولیٰ پر ہی کامزن ہوا کرتے ہیں۔

پتلے لو کا چاریہ کی تصنیف شری وچن بھوشن کے بڑے بڑے مضامین کو اس کی تفسیر اور اس تفسیر پر سومیہ جانا ترمنی اور رگھوتم کی تفاسیر کے تعلق میں ایک جداگانہ باب بیان کیا جائے گا۔ شری وچن بھوشن میں ۸۸ فقرات ہیں جو سوتریوں سے طویل تر مگر عام فلسفیانہ فقرات کی نسبت صغیر تر ہیں۔ لو کا چاریہ نے اپنی دیگر تصانیف مثلاً توتوریہ اور توتوٹیکھ میں بھی اس طریق بیان کی پیروی کی ہے۔

رامیا جانا ترمنی یا سومیہ جانا ترمنی یا پیریا جانا ترمنی کی ڈنڈا تر و راوی روبا پران۔ تاترا اترا کا لڑکا پتلے لو کا چاریہ کا مرید اور کوئی کولہ سرکا جو خود بھی لو کا چاریہ کا مرید تھا۔ یوتا تھا۔ اس نے بناوولی کے علاقے میں ۱۳۷۷ء میں جنم لیکر تہتر سال کی عمر میں ۱۴۲۲ء میں وفات پائی تھی۔ اُس نے پہلے پہل تر و راوی موری میں۔ شری شیکیش یا تر و مریائی آریوار کے پاس تربیت پائی تھی۔ اس نے آغاز شباب میں عظیم کمسی ہے۔ اس کا نام تپا راج و شستہ ہے۔ یہ نظم رامانج کی تعریف میں کمسی گئی ہے اور وورمنی کی دن چریا میں شامل ہو کر شائع بھی ہو چکی ہے۔ چونکہ وہ رامانج میں گہری عقیدت رکھتا تھا۔ اس لئے اسے تیندر پران بھی کہتے تھے۔ اس نے رامانج کی مختصر سوانح عمری پر تن سادتری یا رامانج مہرٹاڈی مصنفہ تر وورنگا متودنار کی ایک شرح بھی کمسی ہے۔ شری شیکیش کے ہاں اپنی تعلیمات تکمیل پر پہنچانے کے بعد وہ شری رنگم میں آباد ہو کر دویہ پر بندھوں۔ شری وچن بھوشن اور دراوڑی ویدانت کی دیگر کتب کی تفسیروں کا مطالعہ کرنے لگا۔ دویہ

بقیہ حاشیہ صوگرنتہ۔ (روح اور ذات کی وحدت کا علم نمودار ہو جاتا ہے۔ اور کچھ بھی کرنے کا نہیں رہتا۔ اسی طرح یہاں بھی جوں ہی خود خدا کے روبرو تعویض کاملہ کے ذریعے اس کے ساتھ اپنے رشتے کو جان لیتا ہے اور جب یہ بات ایک بار واقع ہو جاتی ہے۔ تب اور کچھ کرنے کا نہیں رہ جاتا۔ تب خدا کا صرف یہ کام رہ جاتا ہے کہ وہ اپنے عابد کو بالکل ہی اپنالے۔

پر بندھوں اور گیتا بھاشیہ کے مطالعے میں اسے اپنے والد تتراتر سے مدد ملی تھی۔  
 نیز اس نے کدراجمی تروٹا لائی منٹار کے یہاں جسے کرشن ویشک بھی کہتے ہیں شری بھاشیہ  
 اور شرت پرکا شکا کا مطالعہ کیا تھا۔ اس نے داد وادری کے انا چاریہ کے ہاں  
 جسے دیوراج گرو بھی کہتے ہیں، آچاریہ ہر دے کا مطالعہ بھی کیا تھا۔ وہ دنیا  
 چھوڑ کر سیناسی ہو گیا تھا۔ اور شری رگم کے پتو مٹھ میں رہنے لگا۔ وہاں اس نے  
 دیا کھیان منڈپ بھی تعمیر کیا جہاں سے وہ مذہبی خطبات دیا کرتا تھا۔ وہ دراڑی  
 ویدانت کا بڑا مہر تھا۔ اس نے مٹی پر دال (جو سنسکرت اور تامل کا اختلاط ہے)  
 کی طرز پر کئی کتابیں لکھی ہیں۔ سیکڑوں لوگ اس کے مقلد تھے۔ اس کے لڑکے کا  
 نام راما بھاریہ اور پوتے کا وشنو چت تھا۔ اس کے شاگردوں میں سے اٹھ بہت  
 مشہور ہوئے ہیں۔ بھٹ ناٹھ، شری نواس تپ، دیوراج گرو، وادھولا ورد  
 ناراین گرو، پرتی وادی بھینکر، راما ج گرو، سوتا کھیا، اور شری واسپال یوگیندر۔  
 یہ آٹھوں شاگرد ویدانت کے بڑے معلم تھے۔ اس نے رنگ راج کو بھاشیہ پڑھایا  
 تھا۔ جنوبی ہند کے کئی راجا اس کے مرید تھے۔ اس کی تصانیف میں سے سندرجہ ذیل  
 قابل توجہ ہیں۔ پتی راج ونشتی، گیتا تات پر یہ دیپ جو کہ گیتا کی تفسیر، شری بھاشیہ  
 تیمتہ یویشد بھاشیہ، پرتو تری نے نیز اس نے رہمیہ تریہ نتو تریہ اور پتے لوکا چاریہ  
 کے شری وچن بھوشن اور پتے لوکا چاریہ کے بھائی سومیہ جاتا تر سنی کلاں (جسے  
 دادی کیشری بھی کہتے ہیں) کی تصنیف آچاریہ ہر دے کی تصانیف لکھی ہیں۔ اس کے  
 علاوہ پیریا لور ترو موری، گیان سار، پریمیہ سار، مصنف دیوراج اور ورام شولا  
 پلائی کی تصنیف سبت کاتھا کی تفسیرات اور نتو تریہ اور شری وچن بھوشن کے  
 منقولات پر حواشی دو تہ پر بندھ کی شرح جسے اڈو کہتے ہیں، کئی تامل نظوم مثلاً  
 ترو ورمے موری مر نڈا ڈی، ارتی پر بندھ، ترو ورامن کرم کی تفسیرات اور  
 کی سنسکرت نظمیں لکھی ہیں۔ وہ راما ج کی مانند حیثیت رکھتا تھا۔ اور جنوبی ہند کے  
 اکثر معابد میں اس کی مورتی (بت) کی پرستش کی جاتی تھی۔ اس کے متعلق کئی کتابیں

باب

کسی گئی ہیں مثلاً ورورمنی دن چریا، ورورمنی شتک، ورورمنی کاویہ۔ ورورمنی چمپو کیتیندر  
 پروں پر بھاؤ کیتیندر پروں بھدر چمپو وغیرہ۔ شری نواس دویہ بندھ کی مدح سرلی کے  
 بعد اس کی اپدیش رتن مالا کی ثنا خوانی کرتا ہے۔ اس نے اپنی اپدیش رتن مالا میں  
 آریواروں اور آرگینوں کے حالات بیان کئے ہیں۔ اس کے پوتے ابھیرام وراجاریہ  
 نے جس کی تصنیف انشادش بھیدرنے کا ذکر اس کتاب میں کیا گیا ہے۔ اسے سنسکرت  
 زبان میں ترجمہ کیا ہے۔ نیز اس نے ایک اور کتاب نکشتر مارکا۔ شٹھ کوپ کی مدح  
 میں لکھی ہے۔

اگرچہ جناب نرنگھینگ کا بیان ہے کہ سویمہ جا ماترمنی نے شری وچن بھوشن کی  
 ایک تفسیر مہنی پروال کی طرز پر لکھی تھی۔ لیکن اس تفسیر کا جو قطعی مسودہ مع ایک اور تفسیر  
 کے جوڑ گھوٹم نے کی ہے مصنف ہذا کو دستیاب ہو سکا ہے تقریباً ۵۷ صفحات کی  
 ایک بہت بڑی کتاب سب کی سب سنسکرت زبان میں ہے۔ اس کتاب کی خاص محتویات  
 کو جہاں کہ باب میں بیان کیا جائے گا۔



لے۔ مصنف ہذا اپدیش رتن مالا کے انگریزی ترجمے کی تہیہ مصنفہ ایم۔ ٹی۔ نرنگھینگ کام ہون منت  
 ہے۔ کیونکہ اس کے ذریعہ ہی اسے سویمہ جا ماترمنی کی تصانیف کے متعلق کچھ اطلاعات ملی ہیں۔

# انیسواں باب

## فلسفہ یامنا چاریہ

۱۳۹ اگرچہ عہد جدید میں بودھ صاین کو دیشی نظامات کا بانی تصور کیا جاتا ہے۔ مگر چونکہ برہم سوتروں پر اس کی تفسیر اب نہیں ملتی۔ ہم یامنا کو صرف ایام مابعد کے دیشیو فلسفیوں میں سب سے پہلا کہہ سکتے ہیں۔ ہم سننے نہیں کہ کئی اور لوگوں مثلاً ٹینگ درمڈ اور بھر وچی نے بودھ صاین کی تفسیر کی تعلیمات کے مطابق کتب لکھ کر دیہیج نظامات فلسفہ کے خیالات کو رد کرنے کی کوشش کی تھی۔ درمڈ نے ایک بھاشیہ لکھا اور شمری و تسانک شمر نے اسے تمام تک پہنچایا تھا۔ یامنا اکثر اوقات اس کا حوالہ پیش کرتا ہے۔ رشی دکلا بھرن نے جسے شٹھ کوپا چاریہ بھی کہتے ہیں بھلکتی کے مذہب پر تامل زبان میں ایک مفصل و مکمل رسالہ لکھا تھا۔ لیکن یہ بھی آج کل نہیں ملتا۔ اس لئے زمانہ حال کے دیشیو مذہب کی تاریخ، عملی مقاصد کے لئے، یامنا چاریہ سے جو دسویں صدی کے آخری اور گیارھویں صدی کے ابتدائی حصے میں گذرا ہے۔ شروع ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے۔ کہ یامنا چاریہ اس ہاپورن کا لکھو تھا جس سے جلیل القدر رامانج نے دیکشالی تھی۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے۔ یامنا نے چار کتابیں

لکھی تھیں۔ سدھی تریہ آگم پرامانیہ پرش نرنے اور کاشمیر آگم۔ ان میں سے پہلی دو چھپ چکی ہیں۔

## یامنا کے اصول روح کا دوسروں کے اصولوں کے ساتھ مقابلہ

ہم دیکھ چکے ہیں کہ چار واکوں سے لیکر ویدانتوں تک کئی نظامات فلسفہ وجود میں آئے ہیں اور ہر ایک نظام روح کے بارے میں اپنا نظریہ خاص رکھتا ہے۔ ہم پہلی جلد میں مسئلہ چار واک کی طرف مختصر اشارہ دے آئے ہیں۔ اور ہم نے عام طور پر ان مباشات کو نظر انداز کر دیا ہے۔ جو دیگر مذاہب فلسفہ نے چار واک کی تنظیم کے خلاف کئے ہیں۔ چار واک کا سب سے اہم مسئلہ یہ ہے کہ جسم کے علاوہ کوئی آتما (روح) نہیں ہے۔ ان میں سے بعض نے تو حواس کو ہی روح سمجھ رکھا ہے۔ اور بعض نے من کو ایسا سمجھا ہے۔ ان کا یقین تھا کہ صرف عناصر اربعہ موجود ہیں اور ان سے زندگی اور شعور نمودار ہوئے ہیں۔ وہ روح سے مراد جسم لینے تھے اور جسم سے الگ روح کا کوئی جداگانہ وجود نہ مانتے تھے۔ مگر ادبیات چار واک ہندوستان سے منفقود ہو چکی ہیں اور دیگر کتب میں ان کے حوالہ جات سے پتا لگتا ہے کہ ان کی اصلی کتب سوتروں کی شکل میں ہی ہوں گی۔

یامنا کا فلسفہ اصول چار واک کے عین خلاف تھا۔ اس لیے ہی بہتر ہو گا کہ ہم چار واکوں کے دعاوی کے تعلق میں یامنا کے اصول روح کو بیان کریں۔ یامنا کے اصول کی بنیاد شعور ذات کے تصور پر ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ”میں جانتا ہوں“ کا ادراک صاف طور پر موضوع ہونے کی حیثیت سے روح کا اشارہ دیتا ہے۔ یہ ادراک روحانی اس ادراک جسمانی سے بالکل مختلف ہے جس میں ہم کہا کرتے ہیں۔ ”یہ میرا جسم ہے“۔ یہ ادراک دیگر اشیائے خارجی کے ادراک کی مانند ہے جس میں

باب ۱۹

ہم کہا کرتے ہیں۔ ”یہ صراحی ہے“ یہ کپڑے کا ٹکڑا ہے۔ جب میں اپنے حواس کو بیرونی  
اشیا کی طرف سے ہٹا کر اپنے آپ پر توجہ مرکوز کرتا ہوں۔ تب بھی اپنے متعلق ”میر“ میں  
کا تصور موجود رہتا ہے اور اس تصور کا میرے ہاتھوں پاؤں یا دیگر اجزائے جسم  
سے ذرا تعلق نہیں ہوتا۔ اگر جسم کا کوئی عضو بھی میرے ادراک میں موجود نہ ہو۔ تب  
جسم بہ نسبت مجموعی اس کے ذریعے ظاہر نہیں ہو سکتا۔ بلکہ جب میں کہتا ہوں ”میں  
موٹا ہوں“ ”میں دہلا ہوں“ تب بھی ”میں“ کا تصور بیرونی موٹے یا دہلے جسم کی طرف  
اشارہ نہیں کرتا۔ بلکہ میرے وجود میں ایک ستری ہستی کی خبر دیتا ہے جس کے ساتھ  
جسم کو غلطی سے خلط کیا جا رہا ہے۔ ہیں یا درکنا چاہئے۔ کہ ہم جسم کے متعلق بھی  
اُسی طرح ہی ”میرا جسم ہے“ کہا کرتے ہیں۔ جیسا کہ مکان کے بارے میں کہا کرتے  
ہیں کہ ”میرا مکان ہے۔“ اس بیان میں جسم کو اپنی ذات سے الگ ایک خارجی شے  
خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے۔ کہ ہم جسم کے متعلق یہ بھی کہا  
کرتے ہیں کہ ”یہ میں ہوں“ مگر یہ تو ایک لسانی رواج ہے۔ جو اس فرق کو ظاہر  
کرتا ہے۔ بجا بلکہ جس ہستی کا درک ہوا ہے وہ تو وہی کی وہی ہے۔ اس بارے میں  
جو الجھن محسوس ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ”میں“ کے تصور کا جسم کی طرف  
اشارہ دینا اس لئے ممکن ہوتا ہے کہ روح صراحی۔ کپڑا وغیرہ خارجی اشیا کی  
مانند کوئی بھی قابل دید صورت یا شکل نہیں رکھتی۔ اس شکل و صورت کے باعث ہی  
تو اشیا ایک دوسری سے تمیز کی جاتی ہیں۔ جو لوگ کافی درجے کی قوتِ ممیزہ  
نہیں رکھتے۔ وہ بے شکل صورت روح میں کوئی تسلی نہ پا کر اسے جسم کے ساتھ خلط ملط  
کر بیٹھتے ہیں۔ خاص کر جبکہ وہ دیکھتے ہیں۔ کہ روح کی ہر ایک خواہش کے جواب  
میں جسمانی تبدیلی دیکھی جاتی ہے۔ وہ سوچتے ہیں۔ کہ چونکہ ہر ایک نے جذبے۔  
خیال یا خواہش کے ذہنی تغیر کے جواب میں جسم کے اندر بھی جسمانی یا  
عضو یاتی تغیر دیکھا جاتا ہے۔ اس لئے جسم سے الگ کوئی جدا گانہ روح نہیں ہے۔  
لیکن اگر ہم عمیق تر معائنہ نفس کے ذریعے یہ دیکھ سکیں کہ ”میں“ سے ہماری مراد  
کیا ہے۔ تب ہم دیکھیں گے۔ کہ یہ بطور موضوع اور بطور ”میں“ کے یہ اُن تمام  
اشیا سے الگ ہستی ہے جو روح یا ذات نہیں ہیں اور جو یہ اور وہ کے طور پر

باب

نماہر کی جاتی ہیں۔ اگر تین جانتا ہوں گا تصور جسم کی طرف اشارہ رکھتا تب اس تصور کے اندر جسمانی اعضا ضرور اسی طرح موجود ہوتے جس طرح کہ تمام اوراکا ت خارجہ میں بیرونی اشیاء اور وہ کے طور پر نمودار ہو ا کرتی ہیں۔ مگر یہ بات نہیں ہے۔ بلکہ بخلاف اس کے معائنہ نفس کے ذریعے میں دیکھتا ہوں کہ آتما (روح) ایک ایسی ہستی ہے جو بذات خود جدا گانہ اور آزاد ہے اور دنیا کی باقی تمام اشیاء میری روح کے لئے ہیں۔ میں ہی لذت حاصل کرنے والا ہوں اور ہر ایک دوسری شے میری لذتوں کا معرض ہے۔ میں کسی جسم کے لئے نہیں ہوں۔ میں بذات خود ایک مقصد ہوں اور کسی اور شے کا وسیلہ (اپرارتھ) نہیں ہوں۔ تمام اجتہادات و ترتیبات کسی اور کے لئے ہوا کرتے ہیں۔ جس کی وہ خدمت کرتے ہیں۔ روح نہ تو کسی اجتماع کا نتیجہ ہے اور نہ ہی کسی اور کی خدمت کے لئے ہستی رکھتی ہے۔

مزید برآں شعور کو جسمانی پیداوار خیال نہیں کیا جاسکتا۔ نہ اس کو نشے کی مانند عناصر اور بعض کی پیداوار خیال کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ عناصر اربعہ کا اختلاف ہر ایک قسم کی طاقت پیدا نہیں کر سکتا۔ ان معلومات کی کوئی حد مقرر ہوتی ہے جو کسی علمت سے پیدا ہوتے ہیں۔ جب عناصر کے اختلاف سے نشے کی پیدائش ہوتی ہے۔ تب ان عناصر کے ذرات میں یہ صفت موجود ہوتی ہے۔ نشے کو شعور کے ساتھ تشبیہ نہیں دی جاسکتی۔ نہ ہی شعور کسی جسمانی معلول کے ساتھ مشابہت رکھتا ہے اور نہ ہی یہ بات خیال میں آسکتی ہے۔ کہ ایسے ذرات موجود ہیں جن کے اندر شعور کی صفت پیدا ہو جاتی ہے۔ اگر شعور کیمیائی تغیر کا نتیجہ ہوتا جیسا کہ پان اور چونے کے اختلاط سے لال رنگ نمودار ہو جاتا ہے۔ تب پیدا شدہ شعور بھی ذرا ست رکھتا اور ہمارا شعور ان ذرات کی میزان کلی ہوتا جیسا کہ ہم ہر ایک مادی کیمیائی تغیر کی حالت میں دیکھا کرتے ہیں۔ جو لال رنگ چونے اور پان کے اختلاط سے پیدا ہوتا ہے وہ ایک ایسی شے سے متعلق ہو جاتا ہے۔ جس کا ہر ایک ذرہ لال رنگ رکھتا ہے۔ اس لئے اگر شعور جسمانی مواد کی کیمیائی پیداوار ہوتا۔ تب شعور کے ذرات بھی پیدا ہو جاتے اور شعور کے ہر ایک ذرے کے مطابق ہمیں کئی ارواح کا اوراک ہو کر تا اور شعور اور تجربے میں یکسانیت و انفرادیت نہ پائی جاتی۔

اس لئے ماننا پڑتا ہے کہ شعور ایک حقیقی طور پر موجود ذات (روح) سے تعلق رکھتا ہے جو مجسم سے الگ ہے۔

شعور جو اس کا نتیجہ بھی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگر یہ ہر ایک حس سے تعلق رکھتا تو جو چیز ایک حس (مثلاً آنکھ) سے محسوس کی گئی ہے۔ وہ دوسری حس (مثلاً کان) سے محسوس نہ ہو سکتی۔ اور یہ شعور ہی پیدا نہ ہو سکتا۔ کہ ”میں اسی چیز کو چھوڑ رہا ہوں جسے پہلے دیکھا تھا“ اگر تمام حواس مل کر شعور پیدا کرتے۔ تب ہم کسی شے کو بھی ایک حس (مثلاً آنکھ) سے محسوس نہ کر سکتے۔ نہ ہی ہم کوئی شعور رکھ سکتے اور نہ ہی کسی حواس خاص کے معروض کو اس حواس کے ضائع ہو جانے کے بعد یاد میں لاسکتے۔ مثلاً اگر کوئی شخص اندھا ہو جاتا۔ تو وہ قطعی طور پر شعور رکھو بیٹھتا اور ان چیزوں کو جو اس نے پیشتر آنکھوں سے دیکھی تھیں۔ کبھی یاد نہ کر سکتا۔

نہی من کو آتما خیال کیا جاسکتا ہے کیونکہ من کو بطور حواس صرف اس لئے تسلیم کیا گیا ہے کہ ۳۱ امر کی توجہ کرتا ہے۔ کہ حواس سے عظم حاصل ہوتا رہتا ہے دو بیک وقت نہیں ہوتا بلکہ ایک کے بعد ایک ہوتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ ہم من کو ایک جدا گانہ حواسہ خیال کر سکتے ہیں اور اس وجہ سے وہ بچے بعد دیگرے جان سکتا ہے۔ تب عملاً آتما (روح) کی ہستی ثابت ہو جاتی ہے۔ صرف اتنا فرق رو جاتا ہے کہ چار واک اُسے من کہتے ہیں، جسے ہم دیا منا چاریہ اور اس کے تقلیدین آتما کا نام دیتے ہیں۔

مذہب مذہب کے وگیاں وادی یہ مانتے تھے کہ جب علم اپنا لہور دکھاتا ہے۔ تب وہ اشیائیں بھی نمودار ہوتا ہے اور اس واسطے علم کو ہی آتما (روح) ماننا چاہئے ان بودھ لوگوں کے خلاف یا منا چاریہ یہ ماننا تھا کہ اگر علم کا کوئی مستقل محل تسلیم نہ کیا جائے۔ تب شخصی عینیت اور شناخت کے واقعے کو خود بخود نمودار ہونے والے علم کے عارضی حالات کے ذریعے واضح نہیں کر سکتے۔ اگر ہر ایک علم آتما اور گزر جاتا ہے۔ تب ہم کسی طرح اپنے تجربہ حال کو تجربہ ماضی کے ساتھ ایک یا مشابہ خیال کر سکتے ہیں۔ جبکہ علم کے صرف رواں اور نگاتا رہنے والے حالات کے سوا اشخاص کا وجود ہی نہ ہوگا چونکہ کوئی پامداری نہیں ہے۔ اس لئے یہ نہیں کہہ سکتے کہ کوئی ایسا علم بطور پامدار عنصر کے قائم رہتا ہے۔ جس کی بنا پر



۱۹

شخصی عینیت اور شناخت کے امر واقعہ کی توجیہ کی جا سکے۔ ہر ایک علم دوسرے علم کی نموداری پر موقوف ہو جانے کے باعث مشابہت کی بنا پر کیسیانیت کے دھوکے کا بھی کوئی امکان ہی نہیں ہے۔

شکر کا اصول کہ ایک بے صفت۔ پانگدار اور خالص شعور موجود ہے۔ یا مٹا چار یہ کی نظر میں کل تجربے کے خلاف ہے۔ چنانچہ شعور ہمیشہ کسی ایک شخص سے تعلق رکھتا ہے اور نمودار ہو کر کچھ دیر قائم رہ کر پھر موقوف ہو جاتا ہے۔ گہری نیند کی حالت میں ہمارا تمام علم موقوف ہو جاتا ہے اور یہ بات ہمارے اس بیان سے ثابت ہوتی ہے کہ ہم بیدار ہو کر کہتے ہیں کہ ہم بہت دیر تک سویا کئے اور کوئی شعور نہ رہا۔ اگر ائمہ کر ن جسے اودیت وادی "میں" کے تصور کا محل بتلاتے ہیں۔ نیند کی حالت میں غرق ہو چکا تھا۔ تب جاگنے پر اس تصور کی پیدائش محال تھی کہ "میں دیر تک سویا کیا۔" کسی شخص نے بھی کبھی علم محض کا تجربہ حاصل نہیں کیا۔ علم ضروری کسی یکسی شخص کا ہوا کرتا ہے۔ متقلدین شکر کہتے ہیں کہ علم کی نموداری کے معنی اس وقت کے لئے علم کا اشیاء کے ساتھ ایک سیل ہو جاتا ہے۔ مگر یہ بات نہیں ہے۔ کیونکہ کسی شے کے علم کی سچائی اور صحت اس امر پر انحصار رکھتی ہے کہ کسی شے کا علم ہمیشہ اس کی زمانی اور حدود کے تعلق میں ہوا کرتا ہے۔ اور صرف علم یا کسی شے کی اندرونی صفت کے باعث نہیں ہوتا۔ اور یہ کہنا کہ علم ایک پاندار حقیقت ہے۔ کوئی بنیاد نہیں رکھتا۔ کیونکہ جب کبھی کوئی علم نمودار ہوتا ہے۔ وہ ہمیشہ ہی زمانے میں اور زمانی حدود کے اندر ہی نمودار ہوا کرتا ہے۔ کسی شخص نے بھی ایسے علم کا تجربہ نہیں کیا۔ جو کوئی بھی صورت یا شکل نہ رکھتا ہو۔ جس دو طرح سے ہی علم حاصل ہو سکتا ہے یا تو بطور ادراک کے یا بطور قیاس و نتیجے کے۔ وغیرہ وغیرہ مگر ایسا علم کبھی ممکن نہیں۔ جو مطلقاً بے شکل و صورت۔ لاتیہ اور بے صفت ہو۔ متقلدین شکر آتما کو شعور محض یا اَنُو بھوتی خیال کرتے ہیں۔ مگر یہ بات صاف ظاہر ہے۔ کہ آتما علم (اَنُو بھوتی) کا فاعل ہے۔ جاننے والا ہے صرف علم یا شعور محض نہیں۔ علاوہ بریں بدھ مذہب کی طرح شکر کی تعلیمات میں شناخت کا سوال حل نہیں ہوتا۔ کیونکہ شناخت اور شخصی تسلسل کے یہ معنی ہیں۔ کہ جاننے والا انہی

۱۴۳

باب

میں بھی اسی طرح سے موجود تھا جیسے کہ اب ہے۔ مثلاً ہم کہا کرتے ہیں کہ میں نے اس کا تجربہ کیا ہے۔ لیکن اگر آتما شعور محض ہو۔ تب کوئی ایسا داندہ نہیں ہو سکتا جو ماضی اور حال دونوں میں موجود ہو۔ اور اس لئے اس تصور کی توجیہ نہ ہو سکے گی۔ کہ میں نے اس کا تجربہ کیا ہے۔ بلکہ اس تصور کو بھی ایک دھوکا کہنا پڑے گا۔ شعور اشیا ہمارے اندر کبھی اس صورت میں نمودار نہیں ہوتا۔ کہ ”میں شعور ہوں“ بلکہ اس شکل میں کہ ”میں اسے جانتا ہوں“۔ اگر تمام صورتیں شعور محض کے اوپر غیر خالص تعینات ہوتیں۔ تب تو خود شعور میں تغیرات وقوع میں آتے۔ اور ”میں شعور رکھتا ہوں“ کی بجائے علم کی یہ حالت ہونی مناسب تھی کہ ”میں شعور ہوں“۔ نیز شنکر کے منقذہ کہتے ہیں کہ علم میں عالم کا تصور ایک تعین موہوم ہے۔ اگر ایسا ہو۔ تب خود شعور کو بھی ایک دھوکا کہا جاسکتا ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ شعور محض کوئی فریب نہیں ہے کیونکہ یہ اختیار تک یعنی مرتبہ نجات تک موجود رہتا ہے۔ تب چونکہ حقیقی علم (متوکیان) کا نتیجہ یہی ہے کہ آتما عالم باقی نہیں رہتا۔ اس لئے غیر صحیح علم صحیح علم پر قابل ترجیح ہوگا۔ ”میں جانتا ہوں“ کا تصور ثابت کرتا ہے۔ کہ آتما عالم ہے اور عالم سے جو ظہور پذیر دیکھا جاتا ہے اور اس سے الگ شعور محض کا تجربہ ممکن نہیں۔ ”میں“ کا تصور عالم کو فوراً جسم۔ حواس۔ من۔ یہاں تک کہ علم سے بھی۔ الگ بناتا ہے۔ اس آتما کو ساکشی (مشاہد) بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ جملہ اشیا کو براہ راست جانتا ہے۔ شنکر کا خیال یہ ہے کہ اہنکار یا بدھی کو جاننے والا خیال کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ یہ پرکرتی کے معلومات ہیں اور بذات خود بے شعور ہیں۔ یہ کہنا درست نہیں۔ کہ ان بر شعور محض کی روشنی پر کرا اپنے انعکاس سے نہیں عالم بناتی ہے کبھی کبھی شنکر کے پیرو یہ بھی کہتے ہیں کہ حقیقی شعور یا مدار اور لا تغیر ہے۔ خود ہی اسی سے نمودار ہوکر اسے تعلق سے اس کو اسی طرح ظاہر کرتی ہے جس طرح کہ آئینہ یا سطح آب سوج کو منعکس کرتے ہیں اور جب اہنکار (انانیت) وغیرہ کے تعینات خواب میں معدوم ہو جاتے ہیں۔ تب آتما اپنے ذاتی نور و سرور سے روشن ہوتا ہے۔ مگر یہ بات بھی غیر معقول ہے۔ کیونکہ اگر انانیت وغیرہ شعور محض کی بدولت نمودار ہوتے ہیں تب وہ نمودار ہوکر شعور محض کو کس طرح روشن کر سکتے ہیں؟ واقعی یہ بات عقل میں

ہی نہیں آسکتی کہ انانیت (اہنکار) کے ذریعے جو شعور محض اپنا ظہور دکھلاتا ہے۔ اس کی ماہیت کیا ہے یا کیونکہ یہاں تمام مثالیں بیکار ہو جاتی ہیں۔ عام طور پر ظہور اشیا کے یہ معنی ہوا کرتے ہیں۔ کہ انھیں اوصاف اپنے والی رکاوٹیں دور ہو جاتی ہیں۔ یا ایک لپٹ تاریکی کو دور کرتا ہے، یا ایک آئینہ کسی شے کو منعکس کرتا ہے۔ مگر ان اشیا میں سے کوئی ایک بھی اس امر کے سمجھنے میں معاون نہیں ہو سکتی۔ کہ کس طرح شعور محض انانیت (اہنکار) کے ذریعے اپنا ظہور دکھلاتا ہے۔ اور پھر اگر شعور کو اپنے ظہور کے لئے کسی چیز کی ضرورت ہوتی ہے۔ تب یہ بذات خود روشن ہونے کی صفت کھو کر دوسری اشیا کی مانند ہی ہو گا۔ کہا جاتا ہے۔ کہ حصول علم و معرفت کے لئے شعور سے جہالت کو نکالتا رو کر کرنا پڑتا ہے۔ آگیاں (عدم علم) کو علم کی عدم موجودگی کہہ سکتے ہیں یا وہ لمحہ جبکہ علم نمودار ہونے لگتا ہے۔ لیکن یہ آگیاں شعور کے لئے پردہ یا رکاوٹ نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے متقدمین شکر کہتے ہیں کہ ایک ناقابل تعریف آگیاں موجود ہے۔ اسی سلسلے سے دنیا بنی رہتی ہے۔ مگر یہ سب کچھ لغو ہے۔ جو شے کسی شے کو ظاہر کرتی ہے وہ اسے اپنے جزو یا ظہور کے طور پر نمودار نہیں کر سکتی۔ اس لئے ماننا پڑتا ہے کہ آتما شعور محض نہیں ہے۔ بلکہ وہ ایک خود آگاہ روح ہے۔ جو ہمارے کل تجربے میں نمودار ہوتی ہے بسا اوقات خواب گراں (کشتی) کو اس امر کی توضیح کے لئے بطور مثال پیش کیا جاتا ہے۔ کہ اس حالت میں شعور محض خود کو دیگر تعینات سے بے تعلق صورت میں نمودار کرتا ہے۔ مگر جیسا کہ ہم پیشتر دیکھ چکے ہیں۔ یہ بات ممکن نہیں ہے۔ مزید براں جب ہم بیدار ہو کر یہ شہادت دیتے ہیں کہ ”میں کچھ نہ جانتا تھا“ تب بجا طور پر کہا جاسکتا ہے۔ کہ خواب گراں میں شعور محض تو غیر موجود تھا۔ مگر انانیت کا موجود رہنا اس امر واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ جاگنے پر جو اہنکار خود کو آتما بتلاتا ہے وہ اس بات کی شہادت بھی دیتا ہے کہ اہنکار بطور آتما کے خواب گراں میں موجود تھا۔ اس لئے جو آتما ہمارے اندر بطور انانیت (اہنکار) نمودار ہوتا ہے وہ گہری نیند میں برابر موجود رہتا ہے۔ مگر اس وقت کوئی علم نہیں رکھتا۔ گہری نیند سے بیدار ہو کر ہم محسوس کیا کرتے ہیں کہ ”میں کچھ نہیں جانتا تھا“ میں خود سے بھی آگاہ نہ تھا“ متقدمین شکر

۱۹

اس تجربے کے مدعی ہیں۔ کہ خواب گراں میں کسی قسم کا یہاں تک کہ خواب گراں کا بھی علم نہیں ہو کرتا۔ مگر یہ بات درست نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ادراک ”میں خود کو“ کی نہ جانتا تھا۔ ظاہر کرتا ہے کہ بحالت خواب تمام محض تعلقات (ایک خاص کتبے سے متعلق ہونا یا ایک خاص کیفیت رکھنا وغیرہ) غیر موجود تھے۔ نہ کہ خود انانیت ہی موجود نہ تھی۔ جب آتما خود آگاہ ہوتا ہے۔ تب ہی ”میں“ کا تصور ہوتا ہے جیسے میں خود کو جانتا ہوں۔ گہری نیند میں بھی جبکہ دیگر اشیا نمودار نہیں ہوتیں۔ آتما بصورت انانیت یا ”میں“ خود آگاہ ہو کرتا ہے۔ اگر بحالت نجات آتما یا انانیت یا ”میں“ کا شعور ہی معدوم ہو جاتا ہو۔ تب تو اس حالت میں اور بدھ مذہب کے عدم مطلق میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ”میں“ یا انانیت کا احساس کوئی ایسی صفت نہیں ہے جو آتما پر باہر سے عاید کی گئی ہو۔ بلکہ یہ آتما کی اپنی ذات ہے جسے کہ علم بھی انانیت یا ”میں“ کی صفت کے طور پر نمودار ہوتا ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ ”میں اسے جانتا ہوں“ تو یہ ”میں“ ہی تو ہے جس کو علم ہوتا ہے۔ اس طرح علم ”میں“ کی ایک کیفیت معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ہمارا کوئی تجربہ بھی اس بات کو ثابت نہیں کرتا کہ ہم ”میں“ علم محض کی ایک کیفیت ہے۔ ہم کہتے ہیں ”میں علم رکھتا ہوں“ نہ کہ علم مجھے رکھتا ہے۔ اگر کوئی ”میں“ موجود نہیں۔ کوئی تجربہ کرنے والا نہیں۔ کوئی موضوع بحالت نجات ہستی نہیں رکھتا۔ تب ایسی نجات کے حصول کے لئے کون کوشاں ہوگا؟ اور اگر نجات کے بعد ”میں“ معدوم ہو جاتی ہو۔ تب کون اس ناقابلِ خواہش حالت کے حصول کی خاطر تمام تکالیف اور مذہبی قیود کو گوارا کرے گا؟ اگر ”میں“ کی موجودگی بھی موقوف ہو جائے تب میں اس حالت نیستی کے حصول کی کیوں پروا رکھوں گا؟ جب ”میں“ ہی نہیں رہا۔ تب مجھے شعور محض سے کیا غرض ہوگی؟ یہ کہنا کہ ”میں“ بھی ”تم“ اور وہ ”یا“ اور ”وہ“ کی مانند ایک شے ہے اور ”یہ“ شعور محض کی بدولت روشن ہوتی ہے۔ تو یہ تو تمام تجربے کے خلاف ایک اہل سب بات ہے۔ ”میں“ کسی ظاہر کنندہ کے توسط کے بغیر ہی اب اور دورانِ نجات میں خود بخود ظہور پذیر ہوتی ہے کیونکہ آتما ظہور ہمیشہ ”میں“ کی صورت میں ہی ہو کرتا ہے اور اگر بحالت نجات آتما ظہور پذیر ہوتا ہے۔ تو ”میں“ کے طور پر ہوتا ہے۔ شاستر دل کا مطالعہ

۱۴۶

بال

بھی بتلاتا ہے۔ کہ دام دیو اور منو کی مانند نجات یافتہ لوگ خود کو بطور "میں" ہی سوچا کرتے تھے اور جیسا کہ اپنشدوں کی اصل عبارت سے ظاہر ہے خود خدا بھی بطور "میں" اپنی شخصیت کے تصور سے محروم نہیں ہے۔ وہ خود کہتا ہے "میں نے دنیا کو پیدا کیا ہے" "میں" کا خیال اس صورت میں جھوٹا ہے۔ جب یہ جسم یا دیگر علایق ولادت و قدر منزلت وغیرہ کو ظاہر کرتا ہو یا جبکہ یہ غرور اور لاف زنی کا موجب ہو۔ صرف اسی قسم کے اہنکار کو شاستروں نے باطل کہا ہے۔ مگر جب "میں" کا تصور آتما کو ظاہر کرتا ہے تب یہ صحیح ترین تصور ہے جو ہم رکھ سکتے ہیں۔

سکھ اور دکھ کے بارے میں ہمارے تمام احساسات "میں" یا آتما کی صفت کے طور پر نمودار ہوا کرتے ہیں۔ "میں" خود کو خود پر ظاہر کرتی ہے۔ اور اس لحاظ سے ایک غیر مادی (اجڑا) ہستی ہے۔ اور یہ دلیل کہ چونکہ "میں" کا خیال علم کے ساتھ نمودار ہوتا ہے (سہو بلبھ)۔ اس لئے صرف علم ہی ہستی رکھتا ہے اور "میں" علم سے جدا گانہ کوئی شے نہیں۔ اس دلیل کو ہی اُلٹے طور پر استعمال کرنے سے رد ہو جاتی ہے کہ صرف "میں" ہستی رکھتی ہے اور علم کوئی ہستی نہیں رکھتا۔ تمام لوگ اس بات کا تجربہ رکھتے ہیں کہ علم "میں" (عالم) سے الگ بطور معروض محسوس ہوا کرتا ہے۔ یہ کہنا کہ آتما بذات خود روشن ہے۔ یہ معنی نہیں رکھتا کہ آتما اپنی باہریت میں ہی علم ہے۔ کیونکہ آتما کا انحصار علم پر نہیں ہے علم تو اس عمل اور کائنات جو حسی تغلق وغیرہ سے نمودار ہوتا ہے۔ آتما تو "میں" عالم ہے جو اشیا کو جانتا ہے اور اس لئے علم کو رکھنے والا ہے۔ "میں" جاننے والا خود کو براہ راست خود آکاہی کے ذریعے ظاہر کرتا ہے اور اس لئے جن لوگوں نے استدلال کے ذریعے آتما کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے وہ ناکام میاب رہے ہیں۔ مثلاً نیائے درشن والے کہا کرتے ہیں کہ آتما کا ہونا اس امر سے ثابت ہوتا ہے کہ اس میں علم۔ خواہش۔ سکھ۔ دکھ وغیرہ صفات موجود ہیں اور اگرچہ اس دلیل کی رو سے ہم یہ جان بھی لیں کہ کوئی ایسی شے موجود ہے جس میں یہ صفات موجود ہیں۔ تو بھی اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ وہ غنے آتما ہی ہے۔ اور چونکہ کوئی شے ایسی نہیں ملتی۔ جس میں علم ارادہ وغیرہ پائے جاتے ہوں۔ اس سے

تو یہ نتیجہ بھی نکالا جاسکتا ہے کہ علم۔ ارادت وغیرہ صفات ہی نہیں ہیں اور نہ کوئی ایسا قانون ہے جس کی رو سے صفات لازمی طور پر کسی شے میں رہتی ہوں۔ انہیں صرف اصطلاحاً صفات کہا جاتا ہے اور نیائے کو ماننے والے لوگوں کا انہیں سن خیال کر کے یہ نتیجہ نکالنا کہ وہ صفات لازماً کسی ہستی یا آتما میں لاینفک طور پر موجود ہوتی ہیں۔ اپنے حق میں کوئی اور ثبوت نہیں رکھتا۔ ایک نئے جوہر یا روح کو جس کے لئے اور کوئی ثبوت ہی نہیں ہے (صرف اس بنا پر ان لینا کہ صفات کے موجود ہونے کے لئے کوئی نہ کوئی جوہر چاہئے۔ کسی طرح بھی حق بجانب نہیں ہے۔) منافعین کا یہ ایک قول ہے کہ گنوں کے لئے ایک ہستی یا جوہر کا ہونا ضروری ہے جس میں وہ موجود ہوتے ہیں اور علم۔ ارادہ وغیرہ صفات ہیں۔ مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ چونکہ ہمیں کسی ایسے جوہر کی ہستی کا پتا نہیں لگتا۔ جس میں یہ گن موجود ہوں۔ اس لئے ایک ادھرتی یا آتما کا ماننا ضروری ہے۔

ساخھیہ کے حامی بھی غلطی کرتے ہیں۔ جب وہ کہتے ہیں کہ بے شعور پر کرکئی کی تمام حرکات۔ اس پریش کی خاطر ہیں جس کے لئے وہ کام کر رہی ہے۔ اس پر یہ اعتراض عاید ہوتا ہے کہ اگرچہ ایسی ہستیوں کی موجودگی کا قیاس کیا جاسکتا ہے جن کے لئے پر کرکئی کام کر رہی ہے۔ مگر اس سے یہ بات تو ثابت نہیں ہوتی کہ وہ ہستیاں ایسی اشیاء یا چیزوں کے مجموعے میں نہیں جن کے ٹکڑاں کوئی دوسرے وجود ہوں یا پریش ایسے ہی شعور پاک ہوں جیسا کہ انہیں فرض کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ مزید براں صرف وہی شے اشیاء یا حوادث کے بعض اجتماعات کا مقصد ہو سکتی ہے۔ جو ان سے کسی طور پر مستفید یا متحرک یا متاثر ہوتی ہو۔ لیکن پریش تو ساکن اور فاصل شعور ہونے کے سبب کسی طرح پر کرکئی سے متاثر نہیں ہو سکتے۔ اس لئے انہیں کس طرح وہ نفا صد خیالی کیا جاسکتا ہے۔ جن کے لئے پر کرکئی کام کرتی ہے؟ صرف پریش کو اس امر کا دھوکہ ہونا کہ وہ متاثر یا مستفید ہو رہا ہے۔ ایک ایسی حقیقت نہیں ہے جس کے لئے پر کرکئی کی حرکات کے مقاصد پورے ہو سکیں۔ علاوہ بریں یہ نام نہاد اثرات یا دھوکے بھی تو پر کرکئی سے تعلق رکھتے ہیں نہ کہ پریش سے کیونکہ پریشوں پر جو شعور محض ہیں۔ گنوں کے تغیرات کا ذرا بھی اثر نہیں ہو سکتا۔ ساخھیہ

کی رو سے۔ تمام نفسی تغیرات بدھی سے تعلق رکھتے ہیں اور بدھی بے شعور ہونے کے باعث دھوکے۔ خطا اور غلطی کا شکار نہیں ہو سکتی۔ نیز اس امر کی کوئی توجیہ نہیں کی جاسکتی۔ کہ بدھی پر پریش کا عکس پڑتا ہے۔ کیونکہ پریش کوئی مرنی حقیقت نہیں ہے۔ ہمیشہ مرنے کے عکس پڑا کرتا ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ فی الحقیقت کوئی انفکاس نہیں ہوتا۔ بلکہ بدھی پریش کی مانند ہو جاتی ہے۔ تو ایسا ہونا بھی ممکن نہیں ہے کیونکہ اگر بدھی بھی پریش کی مانند لا صفیت ہو سکتی ہو۔ تب تو تمام نفسی حالات کا خاتمہ ہو جائے گا اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ بدھی پریش کی مانند شعور محض نہیں ہوتی۔ بلکہ پریش کی مانند خودی فہیم ہے۔ تو یہ بات بھی ممکن نہیں۔ کیونکہ سانچھیہ کی رو سے پریش فہیم محض ہے فہیم نہیں ہے۔ فلسفہ سانچھیہ میں جاننے والی فہیم ہستی کے لئے کوئی جگہ ہی نہیں ہے اور ہمیں اس کی شکل ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ تمام صفاتی تغیرات کا مقصد پریش ہونے سے صرف یہ مراد ہے۔ کہ اگرچہ پریش کے اندر کسی تبدیلی یا قلب ہیئت کا امکان نہیں ہے۔ مگر وہ صرف اپنی موجودیت سے ہی صفات کو حرکت میں لا کر ان کے تغیرات کا اسی طرح ہی مقصد بن جاتا ہے۔ جس طرح راجا کے لئے تمام ریاست کام کرتی اور لڑتی ہے۔ لیکن چونکہ پریش ان صفات اور ان کے تغیرات سے غیر متاثر رہ کر صرف ان کا ناظر ہی رہتا ہے۔ اس لئے یہ توجیہ غلط ہے۔ کیونکہ راجا اپنی رعایا سے واقعی طور پر متغیہ ہوا کرتا ہے۔ لیکن پریش میں تو صرف دیکھنا ہے۔ اسے دیکھنے والا ناظر نہیں کہہ سکتے۔

آتما کی ماہیت جیسی کہ ہم نے بیان کی ہے۔ اپنشدوں سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ آتما "میں" کے تصور میں براہ راست روشن ہوتا ہے اور غم۔ درد۔ افسوس۔ بے دردی صرف اس کے حالات ہیں۔ جو اس کے بطور "میں" روشن ہونے پر روشن ہوا کرتے ہیں۔ یہ آتما جیسا کہ کمارل کا خیال تھا۔ جو اس یا من سے نہیں جانا جاسکتا۔ کیونکہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر آتما من کے ذریعے جانا جاسکتا ہے تو کب؟ یہ ٹھیک اس آن میں تو جانا نہیں جاسکتا۔ بلکہ ہم کسی شے کا علم ہوتا ہے۔ کیونکہ اس وقت آتما اور اشیا کے تصورات جو بیک وقت وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ وہ اس طرح پر نمودار نہیں ہو سکتے۔ کہ ان میں سے ایک (آتما) تو

۱۹

۱۴۸

جاننے اور معین کرنے والا ہے۔ اور دوسرے (معروضات) معلوم اور متعین ہیں۔  
 اور اگر آتما اور معروضات کا علم مختلف لمحات میں بطور جداگانہ اعمال ہوا کرتا ہے۔  
 تب یہ بات ناقابل فہم ہوگی کہ ان کے درمیان بطور عالم و معلوم کے تعلق کیونکہ  
 قائم ہو گیا۔ اس لیے یہ نہیں کہہ سکتے کہ جو آتما ہماری خود آگاہی میں دائما روشن ہو رہا ہے  
 وہ جو اس اور من کے ذریعے بھی جانا جاسکتا ہے۔ کمارل کی رائے میں علم ایک نئی  
 پیدائش ہے اور جب بعض حسی اعمال کی بدولت ہمارے اندر علم یا گیان کی تحریک  
 پیدا ہوتی ہے۔ تب آتما کے تعلق میں اشیا کی نموداری (گیانیتا یا پرکشیہ) وقوع میں  
 آتی ہے اور اس نموداری سے گیان کر یا یعنی علمی تحریک کا پتا لگتا ہے اور من کے  
 ذریعے آتما اس علم کا عالم جانا جاتا ہے۔ مگر یہ تیس کہ آتما بذات خود آگاہ نہیں۔  
 بلکہ باہر سے علم حاصل ہونے پر خود آگاہ ہوتا ہے۔ غیر معقول ہے۔ کیونکہ جب  
 کوئی شخص ایسی شے کا علم حاصل کرتا ہے۔ جسے وہ پہلے نہ جانتا تھا۔ تو وہ کبھی اپنے  
 اندر اس قسم کا اختلاف نہیں دیکھتا اس کے علاوہ چونکہ تعلیم براہ راست آتما کو روشن  
 نہیں کرتی۔ اس لیے اس امر میں شبہ ہو سکتا ہے کہ آتما اشیا کا علم رکھتا بھی ہے یا نہیں۔  
 اور اس صورت میں تمام شعوری تجربے میں آتما کبھی اس طرح براہ راست روشن نہ ہو سکتا  
 جیسا کہ دیکھا جاتا ہے۔

بعض کہتے ہیں کہ آتما کا علم شعور معروضی کی بدولت ہوا کرتا ہے۔ خود بخود اور  
 براہ راست نہیں۔ مگر یہ بات معقول نہیں ہے۔ کیونکہ جو شعور معروضی بیرونی اشیا کی خبر  
 دیتا ہے۔ وہ کس طرح شعور ذات پیدا کر سکتا ہے؟ اس خیال کے مطابق تو علم کی  
 موجودیت کو ثابت کرنا بھی مشکل ہوگا۔ کیونکہ خود بخود روشن نہ ہونے کی بجائے اسے  
 کوئی اور شے درکار ہوگی جو اسے روشن کرے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ خود بخود نمودار  
 ہوتی ہے۔ تب تو اسے تمام اشخاص پر ہمیشہ کے لئے روشن ماننا پڑے گا۔ کہا جاسکتا  
 ہے کہ اگرچہ علم بذات خود روشن ہے۔ لیکن یہ صرف اس شخص کے تعلق میں روشن ہو سکتا ہے۔  
 جس میں یہ نمودار ہوتا ہے۔ نہ کہ تمام اشخاص کے تعلق میں۔ اگر یہ بات ہو۔ تو دراصل  
 اس کے یہ معنی ہوں گے کہ علم ہمیشہ اور صرف کسی نہ کسی جاننے والے شخص کے تعلق میں  
 ہی نمودار ہوتا ہے اور اگر اس کے جواب میں یہ کہا جائے کہ علم کو اپنی ہستی کے لئے



۱۱

کسی شخص کا تعلق درکار نہیں ہے۔ بلکہ صرف کسی معروض اور موضوع کے تعلق میں اپنی غلط  
تصویر کے لئے اس تعلق کی ضرورت ہوتی ہے۔ تب یہ بات کوئی ثبوت نہیں کہتی۔ ہم  
اسے مان لیتے۔ اگر ہم کوئی بھی ایسی مثال ملتی۔ جس میں معروض و موضوع کے تعلق مخصوصہ  
کے بغیر بھی شعور محض یا علم محض تجربے میں آتے۔ اور اگر اس پر بھی یہ کہا جائے۔ کہ شعور  
کو اس کی خود بخود نمودار ہونے والی صفات سے الگ نہیں کر سکتے۔ تب بھی کہا جاسکتا  
ہے کہ شعور کبھی اس شخص۔ موضوع یا عالم سے الگ نہیں پایا گیا جو اسے رکھتا ہے۔ شعور  
کی بے شمار حالتوں کے ساتھ خود بخود نمودار ہونے والی طاقت کو منسوب کرنے  
کی بجائے کیا یہ کہنا بہتر نہ ہوگا۔ کہ شعور کی خود اظہاری اس خود آگاہ۔ قائل سے نمودار  
ہوتی ہے جو کل شعوری تجربے کا موضوع اور اس کو متعین کرنے والا ہے۔ اور اگر  
حالات شعوری میں قوت خود اظہاری کی موجودیت مان بھی لی جائے۔ تب اس  
امر کی توجیہ ناممکن ہوگی۔ کہ اس وجہ سے آتما کس طرح خود آگاہ ہو گیا۔ ہاں اگر یہ  
مان لیا جائے کہ آتما جو کل تجربے کو جاننے والا ہے۔ خود نموداری کی طاقت  
رکھتا ہے۔ تب شعوری تجربات کی خود اظہاری باسانی سمجھ میں آسکتی ہے۔ کیونکہ آتما  
کل تجربات کا ادراک کرنے والا ہے۔ تمام اشیا اپنی نموداری کے لئے ایک اور شے  
چاہتی ہیں جو ان کے زمرے سے باہر ہے لیکن جو محض کوئی ایسی شے موجود نہیں ہے۔  
جس پر آتما اپنے شعور کے لئے انحصار رکھتا ہو۔ اس لئے یہ ماننا پڑتا ہے۔ کہ آتما  
خود بخود نمودار ہونے والی ایک فہم ہستی ہے۔ چنانچہ صراحی کو خود اظہاری کے لئے  
دوسری صراحی درکار نہیں ہوتی بلکہ روشنی کی ضرورت ہوتی ہے۔ جو بالکل جداگانہ جماعت  
سے تعلق رکھتی ہے۔ اور روشنی کو بھی اپنی یا صراحی کی نموداری کے لئے دوسری روشنی درکار  
نہیں ہوا کرتی۔ البتہ وہ حواس کی محتاج ہوتی ہے اور حواس اپنی قوتوں کے اظہار  
کے لئے خود شعور پر انحصار رکھتے ہیں۔ شعور بھائے خود آتما کا محتاج ہے۔ آتما میں  
موجود ہونے بغیر اس کی نموداری کا امکان نہیں ہے۔ مگر آتما کسی اور شے پر منحصر نہیں ہے۔  
اور اس لئے اس کی خود اظہاری کسی اور شے پر انحصار نہیں کہتی۔

پس ہم شعوری حالات کو آتما کے حالات کہہ سکتے ہیں۔ جو مختلف اشیا کے تعلق  
میں انہیں اس یا اس شعور کے طور پر نمودار کرتا ہے اور اس لئے اس یا اس شخص کا علم

یا

شعور کے حالات مختلفہ کے ہوا کچھ نہیں ہے اور خود شعور آتما کی ایک خاصیت ہے۔ اگر شعور آتما کا لاینفک اور ذاتی خاصہ ہوتا۔ تب کبھی نہ کبھی ہمیں آتما کے بے شعور ہونے کا بھی تجربہ ہوا کرتا۔ اگر کوئی شے کسی دوسری شے کے ساتھ ایسا تعلق رکھتی ہے کہ اس کے بغیر کبھی کوئی وجود ہی نہیں رکھتی۔ تب تو اسے اس شے کی لاینفک اور ذاتی خاصیت ہی ماننا پڑے گا۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس قسم کی تعمیم غیر درست ہے اس وجہ سے کہ جسم جسم کے تعلق میں ہی خود آکا ہی رکھتے نہیں۔ حالانکہ جسم آتما کی لازمی علامت مخصوصہ نہیں ہے۔ بطور "میں" یا "میں جانتا ہوں" آتما کی خود آکا ہی جسم کے ساتھ کوئی ضروری تعلق نہیں رکھتی۔ نیز یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ اگر شعور آتما کی ذاتی اور لاینفک علامت مخصوصہ ہوتا۔ تب گہری نیند اور غشی میں حالت بے شعوری کی توجیہ نامکن تھی۔ کیونکہ اس امر کا کوئی ثبوت نہیں پایا جاتا۔ کہ ان نام نہاد لا شعور حالات کے اندر جاننے والی ذات کوئی شعور نہیں رکھتی۔ ہم گہری نیند سے بیدار ہو کر اپنی بے خبری کی شہادت اس لئے دیتے ہیں کہ ہمیں اس حالت کے متعلق کچھ یاد نہیں رہتا۔ پس بیداری میں ان حالات لا شعوری کا احساس اس لئے ہوا کرتا ہے۔ کہ ہم ان حالتوں کے متعلق کوئی یادداشت نہیں رکھتے۔ یاد اسی حالت میں ممکن ہوا کرتی ہے۔ جب بعض اشیا کا ادراک کیا جاتا ہے اور شعور کے معروضات کا یہ اقسام ذہن میں اس طرح مرسوم ہو جاتا ہے کہ ان کی مدد سے ہم ان اشیا کو دوبارہ یاد کر سکتے ہیں۔ گہری نیند میں اشیا کا کوئی ادراک نہیں ہوتا اور نہ ہی ذہن میں کوئی ارتسام باقی رہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان حالتوں کے متعلق کچھ بھی یاد نہیں کر سکتے۔ ان حالات میں آتما اپنی خود آکا ہی کی صفت مخصوصہ کے ساتھ برابر موجود رہتا ہے۔ مگر اس حالت میں کسی اور شے کی خبر نہیں رکھتا۔ صرف خود آکاہ فات من وغیرہ آلات ذہنی پر کوئی نقش مرسوم نہیں کرتی۔ کیونکہ اس حالت میں یہ سب کے سب معطل ہوتے ہیں اور یہ بات آسانی کے ساتھ سمجھ میں آسکتی ہے۔ کہ آتما کے اوپر کوئی نقش مرسوم نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگر اس قسم کے نقوش اور تاثرات آتما کے اوپر پیدا ہو کر جمع ہوتے چلے جاتے۔ تب تو آتما کے کبھی نجات پانے کا امکان ہی نہ رہتا۔ نیز حافظے کی یہ ایک خاصیت ہے۔ کہ

با

جب کوئی اور اک وقوع میں اگر لگتا رہا جاری نہیں رہتا۔ تب اس تجربے کی یاد اسی قسم کے  
ماثل اور اکات کے تعلق سے ہی ممکن ہوتی ہے۔ مگر خود آگاہ و آتما کا سدا یکساں حال  
ہے اور اس لئے اس کی یاد ممکن نہیں۔ یہ امر واقعہ کہ ہم گہری نیند سے بیدار ہو کر محسوس  
کرتے ہیں کہ ہم بڑے مزے سے سوئے تھے۔ یہ ثابت نہیں کرتا کہ گہری نیند میں واقعی  
طور پر شعور مسرت موجود تھا۔ یہ صرف جسم کا ایک عنصری احساس ہے۔ جو اس گہری نیند  
سے پیدا ہوتا ہے۔ جس کی تعبیر اس طرح کی جاتی ہے کہ وہ نیند میں خوشی کا تجربہ کیا جاتا  
ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ میں وہی ہوں جو کل تھا۔ تو اس وقت ہم آتما کو یاد نہیں  
کرتے بلکہ اس خاص تلازم زمانی کو یاد کرتے ہیں۔ جو حافظہ کا افسیہ بنتا ہے۔

ہمیں اشیاء کا اور اک اس وقت ہوا کرتا ہے جبکہ شعور کسی حاسہ کے ذریعے  
مادی اشیاء کے ساتھ متلازم ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگرچہ آتما دائم شعور ذات سے  
بہرہ ور ہے۔ مگر صرف اسی حالت میں ہیں خاص اور اک حاصل ہوتا ہے۔ کہ جب  
آتما کی یہ آگاہی کسی کسی حاسہ کے ذریعے کسی بیرونی شے سے متلازم ہو کر تعلق پیدا  
کرتی ہے۔ آتما ساری کل نہیں بلکہ اپنے قد و قامت میں ذرہ کی مانند ہے۔ جب یہ کسی  
خاص حاسہ کے تعلق میں آتا ہے۔ ہمیں اسی قسم کا احساس ہوا کرتا ہے۔ اسی سے یہ بات  
واضح ہوتی ہے کہ ایک ہی وقت میں دو اور اکات نہیں ہو سکتے۔ اور جہاں ایک وقتی  
معلوم ہوتی ہے وہاں اتنی سرعت کے ساتھ احساسات کو حاصل کیا جاتا ہے۔ کہ تغیرات  
کا پتہ ہی نہیں لگتا۔ اگر آتما ساری کل ہوتا۔ تو ہم بیک وقت جملہ اشیاء کا علم رکھتے  
کیونکہ آتما تمام اشیاء کے ساتھ بار بٹ ہوتا۔ پس اس طرح ثابت ہوتا ہے۔ کہ آتما  
کی ذاتی صفت شعور ہے۔ شعور یا علم اس کے اندر کبھی پیدا نہیں ہوتے۔ مگر جب  
روکا ڈھیں دور ہوئے پر آتما اشیاء و موضوعات کے تعلق میں آتا ہے۔ تب ان اشیاء  
کا شعور نمودار ہو جاتا ہے۔

۱۵۲

## خدا اور کائنات

ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ اہل میمانسا ایشور کی ہستی کے قائل نہیں ہیں۔ خدا کی ہستی

کے خلاف ان کی دلائل کو یا مٹا کے نظر پر خدا کے مقابلے میں بحث میں لایا جاسکتا ہے۔ وہ کہتے ہیں۔  
 کہ عظیم کل ایثور کا وجود نہیں مانا جاسکتا۔ کیونکہ یہ دعوے اپنا ثبوت نہیں رکھتا۔  
 اور اس کے خلاف کئی اعتراضات موجود ہیں۔ کیونکہ کس طرح اس کے عظیم کل ہونے  
 کا ادراک ہو سکتا ہے؟ یقیناً یہ ادراک معمولی آلاتِ علمیہ کی مدد سے حاصل نہیں ہو سکتا  
 کیونکہ ہمارا معمولی ادراک ماضی اور حال کی تمام اشیاء کا علم نہیں دے سکتا اور نہ ہی  
 وہ ہماری جسی حد سے بڑھا کر سکتا ہے۔ نیز ایثور کے عظیم کل ہونے کا جو علم  
 یوگیوں سے منسوب کیا جاسکتا ہے۔ وہ ماننے کے لائق نہیں ہے کیونکہ یہ امر ممکن  
 ہے کہ یوگی اپنے حواس کی مدد سے تمام گذشتہ باتوں کو جان سکے یا اپنے حواس  
 کی حدود سے پرے محسوس کر سکے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ انتہ کرن (حواسِ باطنی)  
 میں یہ قابلیت موجود ہے کہ وہ حواس کی مدد کے بغیر ہی کل محسوسات کا علم حاصل  
 کر سکتا ہے۔ تب حواس کا فائدہ ہی کیا؟ البتہ یہ بات درست ہے کہ توجہ کے  
 عظیم ارتکاز سے انسان چیزوں کو زیادہ صاف اور واضح طور پر جان سکتا ہے۔ لیکن  
 کیسا ہی دھیان یا کوئی دوسرا طریقہ انسان کو اس قابل نہیں کر سکتا کہ وہ اُنکھ سے  
 سُن سکے یا حاسوں کے بغیر اشیاء کا ادراک کر سکے۔ اس لئے عظیم کل ناممکنات سے  
 ہے اور ہم نے کبھی کسی حاسہ سے ایسے عظیم کل شخص کا وجود نہیں محسوس کیا۔ جس کو  
 ایثور کہہ سکیں۔ اس کی ہستی کو انومان (استدلال) سے بھی ثابت نہیں کر سکتے۔  
 کیونکہ وہ تمام محسوسات سے پرے ہے اور کوئی بھی ایسی دلیل (تہیو) نہیں ہے۔  
 جو اس کے ساتھ تعلق رکھتی ہو اور جس کی بدولت وہ استدلال کا موضوع ہو سکے۔  
 اہل نیائے کہتے ہیں کہ دنیا ایسے اجزاء کا مجموعہ ہے۔ اور اس لئے یہ ایک نتیجہ  
 یا مسئلہ ہے اور دھرم تمام نتائج کی مانند ایک ایسے نہیم شخص کی نگرانی کا محتاج  
 ہے جو دنیا کے کل اجزاء کا علم رکھتا ہو۔ مگر ایسا ہونا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ ہم  
 یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ تمام اجزاء اپنی موجودہ صورت میں دنیا کے تمام لوگوں کے  
 کرموں کے مطابق ان کی قسمتوں (اورشٹ) کا نتیجہ ہیں۔ ثواب اور ادھرم کے  
 اعمال ہم سب میں پائے جاتے ہیں اور یہ اعمال ہی دنیا کے عمل کو اپنے سانچے میں  
 ڈھالتے رہتے ہیں اگرچہ وہ ہمارے دیکھنے میں نہیں آتے۔ اسی طرح دنیا کو ایثور کی

یا ۱۹

مخلوق کی بجائے لوگوں کے اعمال کا نتیجہ خیال کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ایشور کو آج تک کسی نے دیکھا نہیں ہے۔ اس کے علاوہ ایشور جو کوئی ایسی خواہش نہیں رکھتا جسے وہ پورا کرنا چاہتا ہے۔ دنیا کو پیدا کرے ہی کیوں؟ یہ دنیا اپنے پرستوں - دریاؤں اور زمینوں کے ساتھ کسی ایک ہستی کی مخلوق خیال نہیں کی جاسکتی۔

یا ماننا یا اس کا طریقہ استعمال کرتا ہوا دنیا کو ایک نتیجہ یا معلول ثابت کرنا چاہتا ہے۔ اسے ایک ایسے مہیم پرش کی مخلوق سمجھتا ہے جو دنیا کے مواد کا براہ راست علم رکھتا ہے نیز وہ لوگوں کے دھرم اور ادھرم کا بھی براہ راست علم رکھتا ہے۔ جس کے مطابق وہ ساری دنیا کو پیدا کر کے ایک ایسا نظام قائم کرتا ہے جس کی وجہ سے ہر شخص کو اپنے اپنے اعمال کا پھل بھگتنا پڑتا ہے۔ وہ صرف اپنی خواہش سے ہی تمام عالم کو حرکت میں لاتا ہے۔ وہ کوئی جسم نہیں رکھتا۔ مگر وہ اپنے من کے ذریعے اپنی خواہش کو عملی صورت دے لیتا ہے۔ ماننا پڑتا ہے۔ کہ وہ ایک ایسا شخص ہے۔ جو بے حد علم اور طاقت سے بھرپور ہے۔ ورنہ وہ اس دنیا کو پیدا کر کے اسے مرتب و منظم نہ کر سکتا۔

شکر کے تقلید کا خیال ہے کہ ایشندول کی تعلیم ہے۔ کہ ہر جسم کے سوا کچھ بھی موجود نہیں ہے۔ اس کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ صرف ہر جسم ہی موجود ہے اور دنیا بھوٹ ہے۔ مگر ایشندول کا یہ منشا ہرگز نہیں ہے۔ اس کے معنی تو یہ ہیں کہ ایشور کے سوا کوئی دوسرا ایشور موجود نہیں ہے۔ اور نہ کوئی اس کی مانند ہے اور جب ایشندول میں کہا جاتا ہے۔ کہ ہم جو کچھ دیکھتے ہیں۔ سب کا سب ہر جسم ہی ہے اور دنیا کی واحد علت مادی ہے۔ تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اور کوئی شے وجود ہی نہیں رکھتی اور لامتناہی ہر جسم ہی اس کی حقیقت واحد ہے۔ اگر میں کہوں کہ صرف ایک سورج موجود ہے۔ تو اس کے یہ معنی نہیں ہوتے۔ کہ وہ شام میں نہیں رکھتا۔ اور اگر میں کہوں کہ دنیا میں سات سمندر موجود ہیں۔ تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں۔ کہ کوئی موج وغیرہ موجود نہیں ہے۔ ان عبارات کے صرف یہی معنی ہو سکتے ہیں۔ کہ دنیا اس سے اسی طرح ہی نمودار ہوتی ہے جس طرح چنگاریاں آگ سے اور اس میں ہی دنیا اپنا انتہائی سکون اور بہار پاتی ہے۔ اس سے آگ ہو۔ مٹی وغیرہ نے اپنی اپنی قوتوں اور قابلیتوں کو حاصل کیا ہے

ادراس کی طاقت کے بغیر یہ چیزیں بذاتِ خود کچھ بھی نہیں کر سکتیں۔ اگر اس کے خلاف یہ مان لیا جائے کہ یہ دنیا باطل ہے تب کل تجربے کو ہی قربان کرنا پڑے گا۔ اور چونکہ برہم کا علم (اگیان) بھی ہمارے تجربے کا ہی ایک حصہ ہے۔ اسے بھی باطل مان کر ترک کرنا پڑے گا۔ ویلانت کی منطقی بحث جو ادراک اختلاف کو ایک درجہ باطل بتلاتی ہے۔ ہمارے لئے بے سود ہے۔ کیونکہ ہمارا تجربہ بتلا رہا ہے کہ ہم اختلافات اور تعلقات دونوں کو ہی محسوس کیا کرتے ہیں۔ ہم نیلے رنگ اور کنول کو الگ الگ دیکھتے ہوئے یہ بھی دیکھ پاتے ہیں کہ کنول نیلے رنگ کا ہے۔ پس تعلیمات اپنشد کے مطابق دنیا اور ۱۵۴ افراد کو ایسور کے ساتھ غیر منفک طور پر متعلق دیکھا جاسکتا ہے۔ یہ معنی اس خیال کی نسبت صحیح تر ہیں۔ جو کل ظہوراتِ عالم اور تمام افراد انسانی کی شخصیت کو اٹھاتا ہوا صرف ہی کچھ بتلانے پر تعلق ہو رہا ہے۔ کہ افراد کا شعور تالیں۔ ہم کے شعور تالیں کے ساتھ ایک ہی ہے۔ دنیا میں کوئی بھی ایک خالص۔ جاذبِ کل۔ لاصفات ہستی جیسی کہ مقلدین شکر بتلاتے ہیں۔ موجود نہیں ہے۔ کیونکہ ہم میں سے ہر ایک مختلف اور جداگانہ خیالات ظاہر کرتا ہے۔ سکھ اور دکھ کے متعلق ہمارے انفرادی جذبات جداگانہ ہیں۔ اگر صرف ایک ہی شعور موجود ہوتا۔ تب ہمیشہ کے لئے ہر شے نمودار ہو ا کرتی۔ نیز یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ شعور بیک وقت سست (وجود)۔ جت (شعور) اور آئندہ (سرور) ہے۔ اور اگر ان سہ گانہ صفات کو تسلیم کر لیا جائے تب مقلدین شکر کے اس مسئلہ وحدت وجود کی خود بخود تردید ہو جائے گی جس کی وہ اتنی سرگرمی کے ساتھ تائید کیا کرتے ہیں اور اگر وہ یہ کہیں کہ سست۔ جت۔ آئندہ تین جداگانہ اشکال یا صفات نہیں ہیں۔ بلکہ ایک ہی برہم کی حقیقت واحد کو ظاہر کرتے ہیں۔ تب یہ بھی ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ سرور اور شعور بالکل ہی ایک کیونکر ہو سکتے ہیں؟ ہم سبھی سکھ اور دکھ کو ایک دوسرے سے بالکل ہی مختلف محسوس کیا کرتے ہیں۔ پس ہم جس طرح بھی تعلیمات شکر کی جانچ پڑتال کریں۔ ہم انھیں کل تجربے کے خلاف پاتے ہیں۔ وہ منطقیانہ تنقید کو سہارنے کے قابل نہیں ہیں۔ اس لئے ماننا پڑتا ہے کہ عالم خارجی کے تصورات صحیح ہیں اور ایک خارجی دنیا کی صحیح طور پر فہمائی کرتے ہیں۔ بے حد اختلاف رکھنے والی گونا گوں دنیا صرف ایک وہی نمودار نہیں ہے۔ بلکہ

بال

ہمارے اپنے حواس سے ثابت حقیقی وجود کھتی ہے۔

اس طرح فلسفہ یا منہا کا آخری نتیجہ یہ بتلاتا ہے کہ ایک پہلو پر خود آگاہ ارواح موجود ہیں اور دوسرے پہلو پر علیم کل اور قادر مطلق ایشور اور عالم متنوع موجود ہیں۔ یہ تینوں اقسام ہستی واقعی ہیں وہ کئی مقامات پر اس علم کا اشارہ دیتا ہے۔ کہ دنیا کو ایشور سے نکلنے والی چنگاریاں خیال کر سکتے ہیں مگر وہ اس بات کو طوالت کے ساتھ بیان نہیں کرتا اور ایسی عبارت بھی پائی جاتی ہیں جو اس خیال کی تردید کرتی ہیں کیونکہ ان میں وہ ایشور کو نیا کے تسلیم کے مطابق دنیا کا بنانے والا بھی خیال کرتا ہے اور سدھی تریہ اور آگم پر مانیہ دونوں میں جس طریق پر وہ ایشور اور دنیا کے تعلق میں نیا کے تعلق خیال کی تائید کرتا ہے۔ اس سے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا اپنا نظریہ نیا کے اس نظریے سے مختلف نہ تھا۔ جس میں دنیا اور خدا کی ثنویت کو قطعی طور پر تسلیم کر لیا گیا۔ اور اسے مل کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی گئی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جہاں تک ہم سدھی تریہ سے اندازہ لگانے کے قابل ہیں۔ یا منہا کی طرف سے بڑا تعلیمی اضافہ یہی ہے کہ اس نے روح کی خود آگاہی کو ثابت کیا ہے۔ عالم خارجی کی حقیقت اور خدا کی ہستی کو تو پہلے کئی نظامات نے بھی مانا ہے۔ یا منہا ایشور اور ارواح و عالم کے ساتھ اس کے تعلق کے بارے میں کوئی بھی نئی بات نہیں بتلاتا۔ وہ حقیقت عالم کی فطرت جاننے کے لئے کوئی کھوج نہ کرتا ہوا اس امر کے اثبات پر نافع رہتا ہے۔ کہ لہور عالم ایک دھوکا نہیں ہے جیسا کہ متقلدین شکرائے خیال کرتے ہیں۔ ایک مقام پر وہ کہتا ہے کہ وہ اہل نیائے کی مانند ذرات لایعجزی کی ہستی میں یقین نہیں رکھتا۔ مادے کے صغیر ترین ذرے کا نام ترسہ بنو یعنی وہ ذرہ خاک ہے جو کسی جھری یا سوراخ سے داخل ہونے والی کرنوں میں ہوا کے اندر دیکھا جاتا ہے۔ وہ عالم گونا گوں کی حقیقت کی انتہائی ماہیت کے بارے میں اس سے زیادہ کچھ نہیں کہتا اور نہ ہی یہ بتلاتا ہے کہ یہ دنیا جیسی کہ ہے کس طرح وجود میں آئی ہے۔ نیز وہ ان تدابیر کے متعلق بھی خاموش ہے۔ جو حصول نجات کے لئے عمل میں لانی واجب ہیں اور نہ ہی وہ حالت نجات کی ماہیت اور خصوصیات کے متعلق کچھ کہتا ہے۔

یا منہا نے اپنے آگم پر مانیہ میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ

۱۵۵

پنج راتر گنگنا ویدوں کی مانند ہی مستند ہے۔ کیونکہ اسے ایشور نے خود بیان کیا ہے۔ ویدوں کی پرش سوکت اور اس کے اندر اور کئی مقامات پر دشنویا واسدیو کی تعریف کی گئی ہے۔ مگر ویدکھی شیو لوگوں کے پاشو پیت منتری کی تائید نہیں کرتے اور اس طرح بلحاظ استناد پاشو پیت منتر کبھی پنج راتر گنگنا کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔

## خدا کے متعلق رامانج۔ ونیکٹ ناخٹہ اور لوکا چاریہ کے تصورات

بھاسکر نے کہا ہے کہ اگرچہ ایشور میں تمام نیک صفات موجود ہیں۔ اور وہ بذاتِ خود تمام کثافات سے پرے ہے لیکن اس نے اپنی شکتی (طاقت) سے خود کو دنیا اور اس کے تمام حالات و محدود کی صورت میں بدل لیا ہے۔ تمام مادہ اور طرہ حواش اس کی طاقت ہیں۔ وہ خود ہی اپنی طاقت سے ایک معمولی سی روح کی صورت میں نمودار ہو کر بالآخر نجات کو بھی حاصل کرتا ہے۔ رامانج کی رائے ہے کہ اس خیال کی رو سے برہم کوئی ایسی ذاتی صورت نہیں رکھتا۔ جو تمام حدود و قیود اور اس طاقت سے پرے ہو۔ جو تمام حوادث میں ظہور پذیر ہو رہی ہے۔ جب برہم کو ہمیشہ کے لئے اس طاقت کے ساتھ امتلازم کیا جاتا ہے۔ تب اس پر عالم حوادث کے تمام تقابلیں لازمی طور پر عاید ہونے لگتے ہیں۔ علاوہ ازیں جب برہم کی شکتی یا طاقت کو مان لیا جائے۔ تب بھی برہم کا بدلنا کس طرح کہہ سکتے ہیں؟ اور اگر شکتی کو اس کی تبدیل بہت ہی مان لیں۔ تب بھی یہ بات قبول نہیں کی جاسکتی کہ برہم شکتی کے ساتھ مل کر ایک دنیوی قلب ماہریت پاتا ہے۔

ایک اور ویدانتی (جس کا نام غالباً یاد پیرکاش ہے اور جو ادیل عمر میں رامانج کا علم تھا) کی یہ رائے تھی کہ برہم اپنی ذات میں ہی تبدیل ماہریت کر کے بصورتِ عالم نمودار ہو گیا ہے۔ اس نظریے پر یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ اگر برہم خود ہی دنیا کی صورت میں منقلب ہو گیا ہے۔ تب تو اس پر دنیا کی تمام



بال

کشافات اور تقاضے عاید ہوں گے۔ اور اگرچہ یہ کھدیا جاسے۔ کہ اپنے ایک جزو میں وہ برترین ہے اور تمام نیک صفات رکھتا ہے اور دوسرے جزو میں صورتِ عالم اضمیاد کرنے کے باعث اس کی تمام کشافات اپنے اوپر لیتا ہے۔ تب بھی جو اپنے ایک جزو میں اس قدر کثیف و ناپاک ہے۔ اپنی کثافت کو اپنے دوسرے نیم جزو کی پاکیزگی کے ذریعہ رفع و دفع کر کے ایشور کھلانے کا سعی نہیں ہو سکتا۔ اس لئے راج کا یہ خیال ہے۔ کہ تمام تغیرات اور تبدلات ایشور کے جسم میں واقع ہوتے ہیں نہ کہ اس کی ذات میں۔ اس طرح ایشور اپنی ذاتِ اقدس میں ہمیشہ جملہ کشافات سے پاک اور بہترین صفات سے بہرہ ور ہے اور ان مظاہر ہر حادثہ سے جو اس کے جسم سے متعلق ہیں۔ ہمیشہ بے لوث رہتا ہے۔ اور جو مادہ کہ خارجی دنیا کا مواد بنتا ہے۔ وہ ماحیہ کے تن گن کی طرح نہیں ہے۔ بلکہ خالص پرکرتی یا مہلی قوتِ غلتی ہے۔ جو مختلف قسم کی صفات رکھتی ہے۔ ان صفات کو مستوجب اور جس کے تین زمروں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ یہ پرکرتی اپنی لطیف صورت میں ایشور کا جسم ہے جو اپنی تمام تبدیلیوں میں ایشور سے ہی متحرک ہوتا ہے اور جب وہ پرکرتی کو اس کے تمام مظاہر سے ہٹا کر اس کی تمام حرکات کو بند کر دیتا ہے۔ تب فنائے عالم (پرے) ہو جاتی ہے جس میں ایشور غلتی حالت میں موجود رہتا ہوا پرکرتی کو اپنے جسم کی لطیف حالت کے طور پر اپنی ذات میں برقرار رکھتا ہے۔ پرکرتی ایشور کا جسم بھی ہے اور اس کا ایک انداز (پرکار) بھی اور جب یہ ظہوری صورت اختیار کرتی ہے۔ تب دنیا وجود میں آتی ہے۔ پرکرتی تن (ماترا) عناصرِ لطیفہ اور انہکار (انائیت) وغیرہ کی پیدائش کے وقت جن تبدیلیوں میں سے گزرتی ہے وہ ماحیہ کی تعلیم کے مطابق گمنوں کی ترمیموں کے نتائج نہیں ہیں۔ بلکہ انہیں پرکرتی کے وہ مختلف مدارج خیال کر سکتے ہیں۔ جن میں سے گزرتی ہوئی وہ ہر ایک درجے پر اپنی صفات مخصوصہ ظاہر کرتی ہے۔ یہاں گمن سے مراد کیفیت ہے اور یہ خیال کیا جاتا ہے۔ کہ پرکرتی ایشور سے متحرک ہوتی ہوئی لگاتار نئی سے نئی کیفیات ظاہر کرتی ہے۔ موجودہ حالتِ عالم بھی پرکرتی کی ایک خاص حالت کو ظاہر کرتی ہے۔ جس میں وہ ان صفات کو حاصل کر چکی ہے۔ جو عالمِ حوادث میں دلچسپی جاتی ہیں۔ ہم پیشتر دیکھ چکے ہیں۔ کہ یا منائے نیائے کی روش کے مطابق ایشور کی

ہستی ثابت کی ہے۔ لیکن رامایج کی رائے میں ایشوری ہستی کے خلاف بھی اسی قدر کہا جاسکتا ہے جس قدر کہ اس کے حق میں چنانچہ وہ کہتا ہے کہ اگر پہاڑوں وغیرہ کو معلولات ہی مان لیا جائے۔ تو بھی اس سے یہ امر ثابت نہیں ہوتا۔ کہ انھیں کسی ایک پرش (شخص) نے پیدا کیا ہے۔ صراحوں کو بھی تو کوئی ایک شخص نہیں بنایا کرتا۔ ساحلیہ کے طریقہ کے مطابق ایشور کی ہستی سے انکار بھی کیا جاسکتا ہے اور یہ بات بھی ایشور کی جاسکتی ہے۔ کہ لوگوں کے کرموں کے مطابق یہ دنیا ابتدائی گنتوں کے اجتماع سے پیدا ہو گئی۔ اس طرح ایشور کی ہستی کے خلاف بھی اسی قدر کہا جاسکتا ہے جس قدر کہ اس کے حق میں۔

رامایج کی رائے میں ایشور کی ہستی کو دلیل سے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ ہاں اس کی ہستی کو شاستروں کی سند پر قبول کر سکتے ہیں۔ نیائے اور بوگ نے ایشور کو صرف منت کا رون (علت آلی) مانا ہے۔ مگر رامایج کی رائے میں ایشور کل مکان فضاں میں ساری کل ہے۔ ایشور کی یہ سرایت کلی یہ معنی نہیں رکھتی۔ کہ اس کی ہستی ہر جگہ ہستی واحد ہے یا وہ دنیا کی ہستی کے ساتھ باطل ایک ہی ہے اور باقی سب کچھ باطل ہے۔ اس کے معنی رامایج بھاشیہ کے دوسرے سوترا پر مشدش آپاریہ کی تفسیر شریوت پر کا شکا کے مطابق یہ نہیں۔ کہ کوئی بھی ایسا پانپ نہیں ہے جس کے ذریعے ایشور کسی مکانی رشتے کے اندر محدود کیا جاسکے۔ درود ناراین اور وینکٹ ناتھ اس بارے میں متفق الراء ہیں کہ ایشور کے ساری کل ہونے کے صرف یہی معنی ہیں۔ کہ اس کی نیک صفات کی کوئی بھی حد نہیں ہے۔ ایشور کے جسم کے سوا اور کچھ نہیں ہے اور اس لئے جسمانی طور پر بھی اسے ساری کل خیال کیا جاسکتا ہے۔ پس ایشور صرف منت کا رون ہی نہیں بلکہ آپادان کا رون (علت مادی) بھی ہے۔ وینکٹ یا تفصیل ثابت کرتا ہے۔ کہ سب سے اونچے ایشور کا نام ناراین ہے۔ اور اس کی طاقت جو مادہ اور ارواح پر حکمران ہے۔ اس کا نام لکشمی ہے۔ ایشور من رکھتا ہے۔ اور اس کے ابدی حواس اپنے اظہار کے لئے کسی جسم یا عضو کے محتاج نہیں ہیں۔ وینکٹ یہ بھی بیان کرتا ہے بھگوان واسیدو کے تین روپ ہیں بکرشن۔ پردمین۔ انی وودھ۔ پانچ راتر کے

لے۔ رامایج بھاشیہ تیسرا سوترا دیکھو۔

لے۔ وینکٹ ناتھ کا نیائے سدا صاحب دیکھو۔

باب

۱۵۰

اس مسئلہ ویوہ پر لوک آچار یہ کہ تنو تریہ پر ورور کے بھاشیہ میں بحث کی گئی ہے۔  
 سنکرشن۔ پرومین اورانی روتہ۔ یہ تینوں واسدیو کی تین مختلف صورتیں خیال کی جاتی  
 ہیں جن کے ذریعے وہ انفرادی ارواح۔ من اور عالم خارجی کو بس میں رکھتا ہے۔  
 وہ صورت مکمل جس کی بدولت آغاز عالم پر جیو (ارواح) اور پرکرتی (مادہ) ایک دوسرے  
 سے جدا ہو گئے۔ ایشور کے اس روپ سے متلازم ہے۔ جسے سنکرشن کہتے ہیں۔ اور جب  
 یہ جدا کرنے والا عمل لوگوں پر ان کے من (من) کے طور پر وقوع پذیر اور جگرا ہو کر اثر کار  
 انھیں بھلائی اور نیکی کی راہ پر لاتا ہے۔ تب وہ ایشور کے روپ پر وہ من سے متلازم ہوتا ہے۔  
 انی روتہ ایشور کا وہ روپ ہے جس کے ذریعے سیرونی دنیا پیدا ہو کر با ترتیب رہتی ہے  
 اور جس کے اندر علم حقیقی کے حصول کے لئے ہماری ساسی اور بجز بات تکمیل پاتے ہیں۔  
 یہ تینوں روپ جدا گانہ ایشور نہیں ہیں۔ بلکہ اس کے فعلی اختلافات کی بنا پر تصور کئے گئے  
 ہیں۔ ایشور کی پوری ہستی ہر جگہ موجود ہے۔ وہ اور اس کی صورتیں ایک دوسرے سے  
 الگ یا مختلف نہیں ہیں۔ یہ روپ کیا ہیں۔ واسدیو کی طاقت کے منظر میں اور اس نے  
 بھلا دیکھاتے ہیں۔ ایزدی طاقت کے ایسے منظر ہر مذہبی دنیا کے برگزیدہ افراد میں  
 دیکھے جاتے ہیں مثلاً دیاس۔ ارجن وغیرہ میں۔ لوکا چاریہ ایشور کے متعلق مزید تشریح  
 کرتا ہوا بتلاتا ہے کہ ایشور کی اصلی ذات صرف علیم کل ہی نہیں ہے۔ بلکہ علیم کل ابدی  
 اور کامل سرور سے بھی متلازم ہے۔ اس کا علم اور اس کی طاقتیں نہ تو تغیر پذیر ہیں۔  
 اور نہ کسی کی مانند ہیں۔ کیونکہ یہ بلند ترین ہیں اور کسی اور کے خیال میں نہیں آسکتے۔  
 وہ ہم سب کو مل کے لئے حرکت دیتا ہوا ہمارے اعمال کے مطابق ہماری خواہشات کو  
 پورا کرتا ہے۔ وہ جہلا کو علم۔ ضعف کو طاقت گنہگاروں کو معافی دیتا ہے۔ دیکھو! پر  
 رحم کرتا ہے اور گنہگاروں کے گناہ نظر انداز کر کے ان کے ساتھ پدارتہ محبت  
 رکھتا ہے۔ شریروں کے لئے بھلائی۔ مکاروں کے لئے خلوص اور بددلوں کے لئے  
 نیک دلی رکھتا ہے۔ جو اس سے جدا نہیں رہنا چاہتے وہ ان سے جدا رہنا بد اہمت  
 نہیں کر سکتا اور جو اس کا دیدار چاہتے ہیں۔ انھیں وہ خود آسانی سے مل جاتا ہے۔  
 جب وہ لوگوں کو دکھتی دیکھتا ہے۔ تب ان پر رحم کر کے ان کی مدد کرتا ہے۔ اس کی  
 تمام صفات دوسروں کے لئے ہیں۔ خود اس کے لئے نہیں۔ ہمارے لئے اس کی محبت

ماں کی محبت کی مانند ہے۔ اس محبت کے بس میں وہ ہمارے نقائص کو نظر انداز کرتا ہوا باپ  
 ہمیں نیکی کے معراج کی طرف لے جانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس نے اپنے اندر یہ دنیا  
 اس لئے پیدا نہیں کی کہ اس کے لئے اپنی کسی ضرورت کو پورا کرے۔ بلکہ صرف بائیانہ  
 طور پر از خود پیدا کر رہا ہے۔ اور جس طرح پیدائش میں۔ اسی طرح قیام اور فنا میں بھی  
 اس کی میلا ہو رہی ہے اس کی خود بخود بازی (میلا) ہی ہر ایک شے کو پیدا کرتی اور  
 سہارا دے رہی ہے۔ فنا بھی اس کا ایسا ہی کھیل ہے جیسے کہ تخلیق۔ یہ سب کچھ اس  
 نے اپنے سے اور اپنے اندر پیدا کر رکھا ہے۔

## رامانج اور وینکٹ کے مطابق وشنو اور ویت کا مسئلہ

۱۵۹

دیگر نظامات کے خلاف ارواح کی جداگانہ خود آگاہ ہستیوں کے متعلق  
 یا مانا چاریہ نے جو تعلیم دی ہے۔ اس کے بارے میں ہم مسئلہ روح کی فصل میں کچھ تفصیل  
 کے ساتھ بیان کر چکے ہیں۔ یا مانا کی رائے میں جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔ روح ذاتی  
 قد و قامت رکھتی ہے۔ ورو۔ وشنو متر اور وینکٹ ناتھ کی رائے کے مطابق روح  
 کی عالم ظہوری حالت میں اس کا علم پھیلا اور سکڑا کرتا ہے اور سجالیت نجات یہ  
 برتنوں ظہور پاکر تمام دنیا میں ساری ہوتا ہے۔ اور اس کے پھیلنے اور سکڑنے کے  
 موجب اس کے کرم (اعمال) جوتے ہیں۔ کرم کو اودیا بھی کہا جاتا ہے۔ اپنی تصنیف  
 ویدانت دیپ میں رامانج چراغ کی شعلہ کی مثال پیش کر کے جسم کے مختلف حصوں  
 میں ظہورِ سلم کی تشریح کرتا ہے۔ حالانکہ ذاتی روح چراغ کی مانند جسم کے ایک جزو  
 مخصوص میں ہی رہتی ہے۔ رامانج کہتا ہے۔ کہ ایشور روح کو اپنی مرضی کے مطابق کل کرنے  
 کی اجازت ویدتیل ہے۔ انفرادی ارواح کی خواہشات جب ایشور کی پسندیدگی  
 حاصل کرتی ہیں۔ تب ہی حرکت ممکن ہوتی ہے۔ خود آگاہ رو میں اپنی آزادانہ مرضی  
 کے مطابق چیزوں کی خواہش مند ہوا کرتی ہے اور ان کی راہ میں ایشور حائل نہیں ہوتا۔  
 ایشور ہمیشہ ہی انفرادی ارواح کو اپنی مرضی کے مطابق اپنے اعضا استعمال کرنے

کی اجازت دیتا ہے۔ یہ ایک طرح کا نظریہ شیت الہی ہے جس کے معنی ہیں کہ میں جو کام بھی کرتا ہوں۔ اس کے بارے میں مشیت ایزدی پر انحصار رکھتا ہوں میں اپنے اعضا کو حرکت دے سکتا ہوں اس لئے کہ ایسا کرنا ایشور کو منظور ہے۔ اس قانون عام کے علاوہ کہ ایشور تمام اعمال کا موجد ہے۔ خاص ہر بانی اور خاص ناراضگی کی مستثنیات بھی ہیں۔ جو اس کے ساتھ خاصی محبت رکھتے ہیں۔ اور ان کے حق میں زیادہ ہرمان ہوتا ہے۔ اور اپنی رحمت سے ان کے اندر ایسی خواہشات پیدا کرتا ہے جس کے لئے وہ باسانی اس کی محبت کو حاصل کرنے میں کامیاب ہوتے ہیں اور جو لوگ خاص طور پر اس کے برخلاف ہیں۔ ان کے اندر ایسی خواہشات بھر دیتا ہے جو انہیں اس سے دور ہی دور لے جایا کرتی ہیں۔ ایشور ہم سب کے اندر بطور قابض القلوب (انتر یامی) بننا ہے۔ ہماری انفرادی روح اس قابض القلوب کی نمائندگی کرتی ہے۔ یہ انفرادی روح اپنی تمام خواہشات علم اور سعی میں آزاد ہے ارادہ۔ علم وغیرہ میں یہ آزادی ہمیں ایشور کی طرف سے عطا ہوئی ہے۔ نیز اس نے اس امر کا بندوبست کر رکھا ہے۔ کہ عالم خارجی کی حرکات ہماری خواہشات کے مطابق ہوں۔ اس طرح وہ نہ صرف ہمیں ارادے کی آزادی بخشتا ہے بلکہ عالم خارجی میں اپنا ارادہ پورا کرنے میں معاون بھی ہوتا ہے اور انجام کار ہمارے اعمال نیک و بد کے مطابق ان کے نیک و بد پل بھی دیا کرتا ہے۔ اس طرح ہمارے اور ایشور کا تابو ہماری آزادی ارادے میں فرق نہیں لاتا چنانچہ اس کی غلطی ہر بانی کے بھی یہی معنی ہیں کہ وہ عابد کی اپنے ساتھ خواہش وصال کو بھی پورا کرتا ہے۔ اور اس کی ناراضگی بھی سوائے اس کے کچھ نہیں کہ وہ یکے گناہگار کی اپنی خواہش کو پورا کرتا ہو اس لئے لذت دینوی کی طرف مائل کر کے خود سے دور تر کر دیتا ہے۔ آتما کو بسا اوقات گیان (شعور) کہا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ شعور کی صورت میں

باب

۱۶۰

۱۔ متوتر یہ پرو ورور کا بھاشیہ دیکھو۔

۲۔ رانج بھاشیہ ۱۱۔ ۳۔ ۴۰۔ ۴۱ دیکھو۔

۳۔ رانج کا بھاشیہ ۱۱۔ ۳۰۔ ۴۰۔ ۴۱ دیکھو۔

۱۹

نود کو نکال کر کرتا ہے اور حواس کی راہ سے اشیاء کے تعلق میں اگر ہمیں روشن کرتا ہے۔ تمام ارواح البشور میں قیام رکھتی ہیں۔ رانج توار دل کو جسم ایزدی بتلاتا ہے لیکن کوکبا پر اور درود اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ کہتے ہیں کہ جس طرح بیرونی اشیاء ارواح کی خاطر ہستی رکھتی ہیں۔ اسی طرح ارواح بھی ایشور کی خاطر وجود رکھتی ہیں اور جس طرح انسان وہ مقصد ہے جس کے لئے لذات خارجی ہستی رکھتی ہیں۔ اسی طرح انسان بھی صرف اس لئے وجود میں آیا ہے کہ وہ ایشور کی حکومت اور تائید کا معرض ہو۔ اور روح اگرچہ بذات خود پاک ہے۔ مگر وہ مادہ (اچت) کے تعلق میں آکر جہالت اور دنیوی خواہشات سے مغلوب ہو جاتی ہے۔ اوپر پایا جہالت کے معنی یہاں علم کی ہستی۔ خواص کا بیجا استقلال اور جھوٹے علم وغیرہ کے ہیں۔ جہالت یا ادویا جو بہت سی دنیوی خواہشات اور ناپاک جبلتوں کی موجب ہے۔ مادے کے ساتھ ارواح کے تکرار سے پیدا ہوتی ہے اور جب تعلق کٹ جاتا ہے۔ تب آتما جہالت سے آزاد ہو کر نجات پاتا ہے۔

رانج اپنی تصنیف وادانت سنگرہ میں کہتا ہے۔ کہ ایشور کسی شخص کو علاقیتی دینیوی سے اس وقت نجات بخشتا ہے۔ جب وہ شاستروں کے گردوں (اساتذہ) کی ہدایات کے مطابق علم حقیقی حاصل کر کے اپنی روزمرہ کی زندگی میں خود غلطی۔ ریاضت۔ طہارت۔ عفو۔ خلوص۔ نیاضی۔ انسا (کسی کو ضرر نہ پہنچانے) کی مشق کرتا ہو تمام لازمی اور رسمی فرایض ادا کرتا ہے۔ ممنوعات سے مجتنب رہتا ہے اور اس کے بعد خود کو کلی طور پر جگوان کے سپرد کر دیتا ہے۔ اس کے گن گاتا اور نکاتا اس کی یاد میں رہتا۔ اس کی پرستش کرتا اور نکاتا اس کا نام چنتا ہے اور جس نے اس کی رحمت سے اپنی روح کی کل تاریکی کو دور کر دیا ہے۔ لازمی اور رسمی فرایض عامہ کی ادائیگی اور تمام اعلیٰ ترین اخلاقی صفات کی مزاولت اور شاستروں کے ذریعے حاصل علم حقیقی ضروری شرائط نجات ہیں۔ اور جب انسان اس طرح پر خود میں اعتقاد پیدا کر لیتا ہے۔

۱۰۔ رانج بھاشہ ۲-۳-۲۹-۳۰۔

۱۱۔ توتوریہ کے چت پر کرن پر درود کی تفسیر کو دیکھو۔

بال

تب ہی وہ ایشور کے آگے برترین خود سپردگی اور اس کی عبادت کے ذریعے جملہ قیودِ دنیوی سے بالآخر نجات پاتا ہے۔ رانج کی رائے میں بھکتی کے معنی لگاتار تفکر ذاتِ ایزدی ہیں۔ اس کے بغیر صرف علم نہیں نجات نہیں دے سکتا۔ بھکتی (عشقِ ایزدی) کی علامت خاص یہ ہے کہ عابد اپنے محبوب کی خاطر کچھ کرنے کے علاوہ اور کسی بات میں بھی دلچسپی نہیں رکھتا۔ اور آخر میں رانج کی رائے کے مطابق بھکتی ایک طرح کا جذبہ نہیں بلکہ وہ علم ہے۔ کہ جو اپنے سب سے بڑھ کر پیارے مالک کی خدمت کے سوا اور سب باتوں کو بھول جاتا ہے۔

وینکٹ ناٹھ کہتا ہے کہ ضروری ذرائع کی ادائیگی انسان کو تحصیلِ علم حقیقی کے لائق بناتی ہے اور حصولِ علم حقیقی انسان کو بھکتی (عبادت) کے قابل بناتا ہے جب انسان تحصیلِ علم کے لائق ہو جائے۔ تب وہ کرموں کو چھوڑ سکتا ہے۔ وینکٹ ناٹھ کی رائے میں بھکتی صرف علم نہیں ہے۔ بلکہ قابلِ پرستش ذات میں خوشی کا احساس (پریتی) ہے۔ ساجھیہ مکتی یا وہ نجات جس میں ہم ایشور کے ساتھ ہم صفت ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح کی بھکتی کا نتیجہ ہے۔ اس ساجھیہ مکتی میں روح انسانی ایشور کی صفاتِ علم کل و سرور وغیرہ میں شریک ہوتی ہے۔ مگر روح انسانی صفاتِ ایزدی میں کلیتہً حصہ دار نہیں ہو سکتی۔ دنیا کو پیدا کرنے اور قابو میں رکھنے یا ارواح انسانی کو نجات دینے کی صفات ایشور میں رہتی ہیں۔ انسانی ارواح صرف اس کے علم و سرور میں حصہ دار ہو کر اس کی مانند ہی تعلیم کل اور سرور ہو سکتی ہیں۔ اس حالتِ نجات میں انسان ایشور کی ابدی اور پرستِ خدمت گزاری (سیوا) میں رہتا ہے۔ دوسری خدمات کی مانند اس خدمتِ ایزدی میں ذرا بھی دیکھ نہیں ہے۔ جب انسان اپنی تمام خودمانی کو ترک کر کے اپنی تمام آزادی کو اس کی خدمت میں لگاتا ہوا خود کو ایشور کا ایسا خادم خیال کرتا ہے۔ جس کا کام صرف اس کی سیوا (خدمت) کرنا ہے تو وہ بشارتی اور خوشی کی حالت میں رہتا ہے۔ مزید براں وینکٹ ناٹھ اس حالتِ نجات اور کیولیہ میں تیز کرنا ہوا۔ بتلاتا ہے کہ اسی حالتِ نجات میں انسان ایشور کو سب سے بلند ترین سوجھا ہوا اس تفکر کی بدولت بے انداز خوشی حاصل کرتا ہے۔ مگر دوسری قسم کی کیولیہ میں وہ خود کو برہم جان کر کیولیہ حاصل کرتا ہے۔ اس حالت میں بھالت اور دنیا کے ساتھ رشتہ

ٹوٹ جانے پر انسان وحدت حاصل کرتا ہے۔ مگر یہ حالت قابلِ طلب نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں وہ بے انداز خوشی نہیں پائی جاتی۔ جو دیشو نجات دیتی ہے۔ رامنچر کی حالت کو نجات کہنا ہے۔ جو انسان کو ساری اودیاد (جہالت) سے چھٹکارا حاصل کر لے پر نصیب ہوتی ہے۔ اور جس میں پر ماتما اور اس کے ساتھ انسانی تعلقات کا کشف موجود ہوتا ہے۔ رامنچر اس کئی کوئی کئی سے تیز کرتا ہے۔ جس میں انسان تمام کرموں (اعمال) سے آزاد ہو کر خود میں خود کو پالیتا ہے۔ یہ حالت اسے الیشوری صفات میں شریک ہونے سے محروم رکھتی ہے۔ یہ کیولیہ جس میں انسان اپنی ذات کو بھی بترین حقیقت خیال کرتا ہے ایک اونٹ درجے کی نجات ہے۔ اور اسی موقع پر یہ کہنا ہے محل نہ ہو گا کہ وینکٹ ناٹھ نے بھگتی کو جذبہ مسرت اور کئی کو الیشور کی سیوا (خدمت) بتلا کر بھگتی اور انسانی مقصود پر ترین کئی دونوں کو احساس کے پہلو سے اور بھی آگے بڑھا دیا ہے۔

## اچت یا ابتدائی مادہ پر کرنی اور اس کے تغیرات

— ۱۰۰ —

مادے کی ماہیت بیان کرتے ہوئے وینکٹ ناٹھ نیاے ویشیشک کے نظریہ سالمات کی تردید کرتا ہے۔ مادے کا صغیر ترین جزو وہ ہے جو کسی سوراخ یا جھری میں سے داخل ہونے والے کرفوں میں ہوا کے اندر معلق دکھائی دیا کرتا ہے۔ ان غذاات سے بھی بڑھ کر لطیف ذرات جیسے دوی آنک یا پرمانو کہہ سکتے ہیں۔ اپنے لئے کوئی ثبوت نہیں رکھتے کیونکہ وہ محسوس نہیں ہو سکتے۔ انیس پھولوں کے اس ناقابل دید زیرے (برادہ ماسفوف) سے تشبیہیں دیکھتے ہوئے اسے خوشبو دار بناتے ہیں۔ کیونکہ یہ ذرات سونگھے جاتے ہیں۔ مگر پرمانو تو ان ذرات لطیفہ کا نام ہے جو کوئی بھی قابل احساس خاصیت نہیں رکھتے۔ استدلال بھی ان کی سستی کو ثابت نہیں کرتا۔ کیونکہ اگر ہم یہ فرض کریں کہ جب ذرات کو تقسیم کر کے پھر پھر تقسیم کیا جائے۔ تو آخر اس تقسیم کی ایک حد آجائے گی جس سے پرے کل تقسیم ناممکن ہو گا۔ اور ان ذرات کو پرمانو



باب

کہا جائے۔ تو ایسا کرنا نامکن ہوگا۔ کیونکہ نیا سے اور ویشیشک کے پرامو نہ صرف  
 صغیر ترین ہیں بلکہ بطور اپنی صفت مخصوصہ کے ایک خاص قسم کا معیار (یا ریما ندلیہ)  
 رکھتے ہیں۔ مگر اس کا کوئی ثبوت موجود نہیں ہے۔ اگر صغیر ترین ہونا ہی معیار ہو تب تو  
 ترسریو (ہو امیں اڑتے ہوئے خاکی ذرات) کا ماننا ہی کافی ہوگا۔ اس کے علاوہ  
 پرامو نواد (نظریہ سالمات) پر اور بھی کئی اعتراضات ہیں۔ جیسے کہ شکر آچار یہ نے  
 بیان کئے ہیں شکر کے خیال میں ذرات لایہجری نہ تو ایک دوسرے سے چھو سکتے ہیں  
 اور نہ باہم مل کر جمع ہو سکتے ہیں۔ اور پرامو کا پاریمانڈلیہ معیار دوی ہنک میں  
 مختلف قسم کا معیار پیدا نہیں کر سکے گا اور نہ ہی دوی ہنک ترسریو میں ایک نئی قسم کا  
 معیار پیدا کر سکیں گے۔ یہ دنیا پرامو نوں یا ترسریو نوں کا اجتماع تصور نہیں ہو سکتی۔  
 اس لئے ستوریوں اور مٹس کی صفات ثلاثہ رکھنے والی پرکرتی کو بطور ابتدائی مادے  
 کے ماننا پڑتا ہے۔ اس کی وہ حالت جو امہنکار (انانیت) سے پہلے اور پرکرتی کی حالت  
 کے فوراً بعد ہوتی ہے جس میں کسی خاص گن یا صفت کا ظہور نہیں ہونا مہت کہلاتی ہے۔  
 مہت کے بعد کی اور جو اس سے پہلے کی حالت کا نام امہنکار ہے۔ یہ مہت اور  
 امہنکار سائنکھیک تعلیم کے مطابق موضوعی حالتیں نہیں بلکہ پرکرتی کے دیکھ بھگے  
 کائناتی مدارج ہیں۔ پرکرتی ابتدائی اور کائناتی مادے کا نام ہے۔ امہنکار میں قسم  
 کا ہے۔ سائنوک۔ راجس۔ تاناس۔ جو اس عناصر سے پیدا نہیں ہوتے میے کدل ویشیشک  
 خیال کرتے ہیں۔ بلکہ آنکھ۔ کان۔ ناک وغیرہ کے تلامز سے فعلی اور وقوفی قوے  
 ظاہر کرتے ہیں۔ من کی حالتوں کو ہی تخیل اور ارادے وغیرہ کے نام دیے جاتے ہیں۔  
 لو کا چار یہ پرکرتی کی تین اقسام بیان کرتا ہے (۱) وہ جو ستو کے پاکیزہ ترین  
 خواص رکھتی ہوئی ایشور کے دسام کا سالامتی ہے (۲) جو ستو راجس اور مٹس  
 کی معمولی صفات رکھتی ہوئی اس چار کی دنیا کو بناتی ہے (۳) اور ایشور کی بازی گاہ  
 ہے۔ اسے پرکرتی اس لئے کہا جاتا ہے کیونکہ یہ تمام تغیرات پیدا کرتی ہے۔ اور  
 او دیا اس لئے کہ ہر قسم کے علم حقیقی کی متضاد ہے۔ اور مایا اس لئے کہ یہ کل مخلوقات  
 متنوع کی علت ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ گن پرکرتی کی صفات ہیں۔  
 سائنکھیک کے مطابق خفایق نہیں ہیں۔ پرکرتی میں متضاد صفات کی نموداری پر

پیدائش عالم وقوع میں آتی ہے۔ تن ماترا مادے کی وہ حالتیں ہیں جن میں ابتدائی  
 صفات مخصوصہ کا اب تک ظہور نہیں ہوا۔ بعض نے تن ماترا کی پیدائش کی ترتیب  
 کو یوں بیان کیا ہے۔ پہلے تھوتا دی۔ اس سے شدت تن ماترا جس سے آکاش (خلا)  
 کا ظہور ہوتا ہے۔ آکاش سے سپریش تن ماترا (توتج بالقوۃ) اور اس سے ہوا کی  
 پیدائش ہوتی ہے۔ ہوا سے روپ تن ماترا (روشنی بالقوت) کا ظہور ہو کر اس سے  
 اگنی (آتش) نمودار ہوتی ہے۔ اگنی سے رس تن ماترا (ذائقہ بالقوۃ) کی پیدائش  
 ہونے پر آب کا ظہور ہوتا ہے۔ آب سے گندھ تن ماترا (بالقوۃ بو) کا ظہور ہو کر اس  
 سے مٹی پیدا ہوتی ہے۔ تخلیق عناصر کے متعلق اور قیاسات بھی پیش کئے گئے ہیں مگر ہم  
 انھیں یہاں چھوڑ دیتے ہیں۔ کیونکہ وہ بہت قدر قیمت نہیں رکھتے۔ درود کہتا ہے۔  
 زمانہ کیا ہے ستو کے گن کو چھوڑ کر پر کرتی ہی ہے۔ لیکن ونیکٹ نامتھ زمانے کو  
 اینتور کی فطرت میں موجود اور اس کے ظہور مخصوصہ کی ایک صورت بتلاتا ہے۔  
 مکان (وک) آکاش سے الگ کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ اس کا کام ایشا کو گنجائش  
 دینا ہے مگر آکاش صرف خلا اور بے کمین ہونا نہیں ہے۔ بلکہ ایک مثبت حقیقت ہے۔  
 پس اس طرح دیکھا جاتا ہے۔ کہ پر کرتی کا غیر متعین مادہ اپنی سہ کاتہ صفات  
 کے ساتھ مختلف مدارج میں سے گزرنا ہوا یا آخر دنیا کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ جو  
 لوگوں کے بچلے اور برے اعمال اور ان کی قسمت (اورشٹ) کے مطابق سکھ اور دکھ  
 پیدا کرتی ہے۔ اورشٹ (تقدیر) کی طاقت کوئی جداگانہ ہستی نہیں رکھتی بلکہ اینتور  
 کی خوشی اور ناراضگی ہے۔ جو لوگوں کے اعمال کے مطابق کام کرتی ہے۔



## بیسواں باب

### رامانج کے مذہب فکر کا فلسفہ

حقیقت کی نوعیت مشروط ہے یا غیر مشروط اسکے متعلق منکر اور مانج کے تصور  
 تشکر کہتا ہے کہ برہم اس شعور محض (جن ماترم) کے طور پر جو مطلقاً کوئی اور کسی طرح  
 کی صورت نہیں رکھتا، انتہائی حقیقت (پرما رتھ) ہے اور عالم و معلوم اور علم کی  
 صورتوں کے جملہ اختلافات اس میں مفروض اور باطل ہیں۔ اس کی رائے میں جھوٹا  
 اس نمود کا نام ہے جو حقیقت کا علم ہوتے ہی دور ہو جایا کرتی ہے اور یہ دھوکا  
 اس نقص (دوش) کے باعث ہوتا ہے۔ جو حقیقت کی اصلی فطرت کو چھپا کر اشمال  
 گوناگوں ظاہر کرتا ہے۔ یہ نقص جو جھوٹی دنیا کی نمود پیدا کرتا ہے۔ جہالت یا لاعلمی  
 (اودیا یا مایا) کہلاتا ہے۔ جہالت کو نہ تو ہست کہہ سکتے ہیں اور نہ نیست اور  
 یہ اس وقت ختم ہو جاتی ہے۔ جب برہم کا عرفان حاصل ہوتا ہے۔ یہ سچ ہے۔ کہ  
 ہم اپنے معمولی تجربے میں اختلاف اور کثرت کو دیکھتے ہیں۔ مگر یہ تجربہ غلط اور  
 ناقص ہے کیونکہ بے خطا وید ایک ہی حقیقت بتلا کر اسے برہم کہتے ہیں۔ اور اگرچہ  
 ویدوں کے دوسرے حصے ہمیں ویدک فرائض کی ادائیگی کی تعلیم دیکر کثرت کی موجودگی

بات

کونایت کرتے ہیں مگر وہ اصل عبارات جو صرف برہمہ کو حقیقت واحد بتلاتی ہیں مستند تر ہیں۔ کیونکہ ان کا اشارہ انتہائی حقیقت کی طرف ہے۔ اس کے برعکس ویدوں کے امکانات صرف لہورات عالم کے تعلق میں درست ہیں اور وہ بھی اُس وقت تک جبکہ انتہائی حقیقت کا علم نہیں ہوتا۔ اور پھر ویدک عبارات برہم کو حقیقت (ستیتہ) شعور محض (کیان) اور غیر محدود (اُخت) بتلاتے ہیں یہ کوئی صفات نہیں ہیں جن کا تعلق برہمہ سے ہو بلکہ معنوں کے لحاظ سے بالکل ایک ہیں اور مطلقاً لا صفات لا اختلاف اور لا تغیر حقیقت برہم کی طرف ہی اشارہ کرتے ہیں۔

راما یج مذکورۃ الصمد بیان کی تردید کرتا ہوا سب سے پہلے انتہائی حقیقت کے بالکل لا صفات (نروشن) ہونے پر بحث کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جو لوگ کہتے ہیں کہ حقیقت لا صفات (نرگن) ہو سکتی ہے۔ وہ دراصل کوئی ثبوت نہیں رکھتے۔ کیونکہ تمام ثبوتوں کا دار و مدار کسی نہ کسی صفت کی قبولیت پر ہوا کرتا ہے۔ بے صفت ہونا پتھر بے میں اس لئے نہیں آ سکتا۔ کیونکہ کسی نہ کسی صفت خاص کو ماننے بغیر تجربہ ممکن نہیں۔ جب میں تجربے کو میرا تجربہ کہتا ہوں۔ تب وہ لازمی طور پر مشروط و محدود ہو جاتا ہے۔ اور اگر تم یہ ثابت کرنا چاہو کہ اپنا تجربہ جو اپنی اہمیت میں فی الحقیقت مشروط و محدود ہے۔ وہ صفت سے خالی ہے۔ تب اس غرض کے لئے بھی میں اس کے اندر کوئی ایسی صفت خاص تلاش کرنی ہوگی جس کی بنا پر تم اسے خالی از صفت کہہ سکو گے۔ اور یہی کوشش ہی تمہارے دعوے کی تردید کر دے گی۔ کیونکہ وہ صفت خاص ہی اسے مشروط و محدود بنا دے گی بشعور بذات خود روشن ہے اور اس کی بدولت جاننے والا تمام چیزوں کو جانتا ہے۔ یہ بات ثابت کی جا سکتی ہے کہ گہری نیند یا غشی میں بھی تجربہ بے صفت یا غیر مشروط نہیں ہوا کرتا اور جب یہ کہا جاتا ہے کہ برہم حقیقت شعور محض اور غیر محدود ہے۔ تو اس کے معنی یہی ہیں کہ یہ برہم کی صفات مخصوصہ ہیں اور یہ کہنا بھل ہے کہ یہ صفات کوئی خصوصیت ظاہر نہیں کرتیں۔ ویدکی خالی از صفات (نرگن) حقیقت کی موجودگی کی شہادت نہیں دیتے۔ کیونکہ وہ ایسے الفاظ کا مجموعہ ہیں جن میں ایک ترتیب و تعلق کے ساتھ مترتب کیا گیا ہے۔ اور ہر ایک لفظ ایک کل ہے جس میں اصل لفظ

اور لاحقہ دونوں شامل ہیں اور اس واسطے کوئی ایسے معنی نہیں دے سکتے جن کا اشارہ کسی لاصفت شے کی طرف ہو۔ اور اگر کسی شہادت پر غور کیا جائے۔ تو یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ تمام متعین ادراک (موسیٰ کلب پریش) ایک ہی کو اس کی صفات کے ساتھ ظاہر کرتا ہے۔ لیکن غیر متعین (نروکلب پریش) بھی کوئی نہ کوئی صفت مخصوصہ ظاہر کرتا ہے۔ کیونکہ اس کا غیر متعین ہونا بھی کسی صفت مخصوصہ کی نفی ظاہر کرتا ہے اور کوئی بھی ایسا ادراک ممکن نہیں جو صفات مخصوصہ کے ظہور کے لحاظ سے مطلقاً منفی ہو۔ تمام تجربات اسی ایک بیان میں شامل ہیں کہ ”یہ ایسا ہے“ اور اس لئے ان میں صفات مخصوصہ کی موجودیت ثابت ہوتی ہے۔ جب کسی چیز کا پہلے پہل تجربہ ہوتا ہے۔ تب اس کی صفات مخصوصہ کو دیکھا جاتا ہے اور جب اسے دوبارہ دیکھے گا موقع ملتا ہے۔ تب پیشتر دیکھی ہوئی صفات مخصوصہ ذہن کے سامنے آجاتی ہیں اور ان صفات کے باہمی مقابلے کے ذریعے علامات مخصوصہ کو اچھی طرح جان لیا جاتا ہے۔ اسی کا نام ادراک متعین ہے۔ یا اس ادراک غیر متعین سے مختلف ہے۔ جو پہلی دفعہ اس چیز کو دیکھنے پر ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ اس میں جماعتی یا صفات عامہ کی نموداری پائی جاتی ہے مگر اس کے معنی نہیں ہیں۔ کہ غیر متعین ادراک میں بعض صفات مخصوصہ کا ادراک ہوتا ہی نہیں۔ انتاج (انومان) ہمیشہ ادراک (پریش) پر مبنی ہوا کرتا ہے اور اس لئے وہ جس شے کو بھی ثابت کرتا ہے وہ لازمی طور پر کچھ صفات مخصوصہ کو ہی ہے اس لئے پریش۔ انومان بشید۔ ان سے کانہ وسائل علم میں سے کوئی بھی ایسی حقیقت کی خبر نہیں دیتا جو صفات مخصوصہ سے معرا ہو۔

تفکر اور اس کے متغیرین کہتے ہیں کہ پریش یرمان (ادراک) صرف ہی معنی کی خبر دیتا ہے (سن۔ ماتر۔ گراہی)۔ لیکن یہ بات کبھی درست نہیں۔ کیونکہ ادراک میں جماعتی صفات مخصوصہ پائی جاتی ہیں اور اس لئے لازمی طور پر اس میں اختلاف کا تصور موجود ہوتا ہے۔ بلکہ ادراک کے لمحہ خاص میں ہی یہ چیز کی ان تمام صفات مخصوصہ کو جان لیتا ہے جو اسے دوسری اشیاء نیز کرتی ہیں۔ اگر ادراک (پریش) صرف ہی معنی کی خبر دینے والا ہوتا۔ تب ہم کیونکر کہہ سکتے کہ ”یہ گھڑی ہے“ یا ”یہ کپڑے کا ٹکڑا ہے“ اور اگر ادراک میں اختلاف مخصوصہ کا علم نہیں ہوتا۔ تب ہم

باب

گھوڑے کے ضرورت مند ہو کر بھینس پر ہی کیوں نہیں قانع ہو رہتے بلکہ رشتی محض کے وہ سب کے سب یکساں ہی نہیں اور کہا جاتا ہے کہ ادراک میں صرف رشتی محض کا ہی علم ہوتا ہے۔ تب تو جاننے بھی ایک شے کو دوسری شے سے تمیز نہ کر لیا۔ اور کسی ایک شے کا جاننا ہی باقی کل اشیا کے جاننے کے برابر ہوگا۔ اگر ایک تعلیم اور دوسری تعلیم کے درمیان کوئی امتیازی فرق مان لیا جائے۔ تب بھی بات ہی ادراک کے بے صفات ہونے کی تردید کے لئے کافی ہوگی۔ علاوہ برین حواس صرف اپنی اپنی خصوصیات کا ہی ادراک حاصل کر سکتے ہیں۔ مثلاً آنکھ صرف رنگ کو دیکھتی ہے۔ کان صرف آواز کو سنتا ہے۔ قس علی ہذا۔ وہ صرف عدم اختلاف کا ادراک نہیں پاتے۔ ہر ذرا براہ برہم کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ رشتی محض ہے۔ اور جب اس رشتی پاک کو ہر ایک حس محسوس کرتی ہے۔ تب اس کے تو یہ معنی ہوں گے کہ ہر محسوس کے ذریعے جانا جاتا ہے اور اگر یہ بات ہو تو ہر محسوس بھی دیگر محسوسات کی مانند تغیر پذیر اور فانی طعیر ہے گا۔ مگر اس بات کو ماننے کے لئے کوئی بھی تیار نہ ہوگا۔ اس لئے ماننا پڑتا ہے کہ ادراک اختلاف کو ظاہر کرنا ہے نہ کہ عدم اختلاف کو۔

پھر یہ دلیل دی جاتی ہے کہ صراحی وغیرہ کا تجربہ اختلاف مکان و زمان کے ساتھ ساتھ بلا کرتا ہے۔ یعنی ہم دیکھتے ہیں کہ یہاں ایک صراحی ہے۔ وہاں کپڑے کا ایک ٹکڑا ہے اور پھر کسی اور وقت یہاں ایک کھلونا ہے اور وہاں ایک گھوڑا ہے۔ اور ہم تمام مکان و زمان میں حقیقت واحد کا لگا تار تجربہ نہیں پاتے اس لئے یہ تمام اشیا جھوٹی اور باطل ہیں۔ مگر ایسا کیوں؟ اس امر میں تناقض ہی کہاں ہے۔ کہ دو چیزیں مختلف اوقات پر ایک ہی جگہ موجود ہوں یا دو چیزیں ایک ہی وقت میں مختلف مقامات پر موجود ہوں۔ اس لئے اس امر کا کوئی ثبوت نہیں کہ جن اشیا کو ہم محسوس کرتے ہیں۔ وہ باطل ہیں اور اپنی ماہیت میں صرف رشتی محض ہیں۔

اور پھر یہ کہا گیا ہے کہ تجربہ یا وجدان جو ادراک میں پایا جاتا ہے۔ بذات خود روشن (سوچ پرکاش) ہے۔ مگر یہ بات صرف مدرک کے متعلق اس کے ادراک کے خاص وقت ہی درست ہے۔ کوئی وجدان بھی مطلقاً خود بخود روشن نہیں ہوا کرتا۔ دوسرے محسوس کا تجربہ مجھ پر کچھ بھی ظاہر نہیں کرتا اور نہ ہی میرا گذشتہ تجربہ ہی اب مجھے

باب

کچھ بتلاتا ہے کیونکہ میں پچھلے تجربے کے متعلق اب یہی کچھ کہہ سکتا ہوں۔ کہ میں اسے ایسا جانتا تھا۔ نہ کہ ”اب میں اسے جانتا ہوں۔ اور یہ کہنا بھی غلط ہے۔ کہ کسی تجربے کا مزید تجربہ نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ میں اپنے گزشتہ تجربے کو یاد کر سکتا ہوں اور جس طرح دیگر اشخاص کی آگاہی رکھتا ہوں۔ اسی طرح اس تجربے کے متعلق بھی آگاہ ہو سکتا ہوں۔ اور اگر یہ بات کہ ایک آگاہی دوسری آگاہی کا معرض ہو سکتی ہے۔ اسے تجربہ یا وجدان (سم دیا انوبھوتی) قرار دینے میں مانع ہوگی۔ تب تو کسی بھی انوبھوتی یا تجربے کا امکان نہ رہے گا۔ اگر انسان دوسروں کے تجربات سے آگاہ نہ ہو سکتا۔ تو وہ کبھی اظہارِ حالات نہ کر سکتا اور نہ کبھی دوسروں کی تقریر کو سمجھ سکتا۔ اور تمام تقریر اور زبان بے سود ہو جاتی۔ اگر ہم صراحی وغیرہ کو وجدان یا تجربہ (انوبھوتی اور سنوت) نہیں خیال کرتے تو فقط اس وجہ سے کہ ان کی ماہیت ان سے بالکل مختلف ہے۔ نہ کہ اس لئے کہ وہ تعلم اور تجربے کے معرض ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ وہ تو کوئی معیاری نہیں ہے۔

مزید براں یہ کہا گیا ہے۔ کہ یہ وجدان یا تجربہ (انوبھوتی یا سم ود) کبھی پیدای نہیں ہوتا۔ کیونکہ ہم کوئی ایسا مرحلہ نہیں بتلا سکتے جبکہ یہ موجود نہ تھا۔ اور یہی بھی کہا جاتا ہے۔ کہ کوئی بھی تجربہ یا وجدان کسی ایسی حالت کو ظاہر نہیں کر سکتا جس میں یہ خود موجود نہ تھا۔ کیونکہ کوئی شے کس طرح اپنی غیر موجودگی ظاہر کر سکتی ہے۔ کیونکہ وہ اپنی غیر موجودگی میں موجود نہیں ہو سکتی؟ شکر کے اس دمولے کے جواب میں رامنجنج جواب دیتا ہے کہ اس بات کو کیوں ضروری خیال کیا جائے۔ کہ ایک تجربہ صرف اسی شے کو ظاہر کر سکتا ہے جس کے ساتھ وہ اس وقت خود بھی موجود تھا۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا۔ تب تو ماضی اور مستقبل کے ساتھ کوئی رابطہ ممکن نہ تھا۔ یہ صرف جی علم ہی ہے جو ان اشیاء کی خبر دیتا ہے۔ جو اس کے عمل کے وقت جی علم کے ساتھ موجود ہوتی ہیں۔ مگر یہ بات بہرہم کے علم پر صادق نہیں آ سکتی۔ حافظہ۔ استدلال۔ شہد پرمان اور رشتیوں کا وجدانی سرری علم ہمیشہ ایسے واقعات کی خبر دے سکتے ہیں۔ جو کبھی ہوئے تھے یا ہوں گے۔

اور اسی دلیل کو جاری رکھتے ہوئے ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ کہ صراحی وغیرہ کی مانند معمولی اشیاء کے تجربے کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ جو ادراک ان کی کسی خاص وقت پر

موجودگی ظاہر کرتا ہے۔ وہ تمام زمانوں میں ان کی ہستی ظاہر نہیں کرتا۔ چونکہ وہ اسی طور پر ظاہر نہیں ہوتے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اظہارِ علم (سم و دیا نو ہوتی) زمانے میں محدود ہوتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا۔ تو جو اشیا اس علم کے ذریعے ظاہر ہوتی ہیں وہ بھی زمانے میں محدود نہ ہوتیں۔ دوسرے لفظوں میں اس کے یہ معنی ہوتے کہ صراحی ۱۶۹ وغیرہ قسم کی اشیا اپنی مابیت میں ابدی نہیں۔ مگر ایسا نہیں ہے۔ اسی قسم کی دلیل انومان (انتاج) کے ذریعے حصولِ علم کے بارے میں دی جاسکتی ہے۔ چونکہ اشیا بھی لازمی طور پر اسی علم کی مانند ہوتی ہیں جس کے ذریعے وہ روشن ہوتی ہیں۔ اس لئے اگر علم لمحا زمانہ غیر محدود اور ابدی ہے۔ تب اشیا بھی ابدی ہوں گی۔ کیونکہ معروض کے بغیر کوئی علم نہیں ہو سکتا۔ اور یہیں کہہ سکتے کہ نفع اور مٹنی کی حالت میں بغیر کسی شے کے علم محض موجود ہوتا ہے۔ اگر اس حالت میں خالص تجربہ ہو سکتا۔ تو یہ بات جاسکتی ہے یا درہی چاہئے۔ کیونکہ مالکِ فنا کی حالت یا اس وقت کے سیوا جس میں اپنا جسم ہی موجود نہ ہو۔ تمام تجربہ یا درہت ہے۔ مگر گہری نیند یا غشی کے وقت کے تجربے کا تجربہ ہونا کسی کو یاد نہیں رہتا۔ اس لئے اس حالتِ علم محض کا کوئی تجربہ نہیں ہوتا۔ اس موقع پر راجع جو کچھ کہنا چاہتا ہے اور جس کی تفصیل بعد میں کی جائے گی۔ یہ ہے کہ نیند یا غشی میں ہم آتما کا براہِ راست تجربہ تو رکھتے ہیں مگر اس حالت میں حضورِ محض کا پاک اور بے صورت تجربہ نہیں رکھتے پس کوئی ایسی حالت ممکن نہیں جس میں معروض کے بغیر علم محض کا تجربہ ہو سکے۔ اس واسطے یہ دلیل نہیں دی جاسکتی کہ چونکہ علم اس حالت کو ظاہر نہیں کر سکتا۔ جس میں یہ خود موجود نہ ہو۔ اس لئے یہ سدا موجود ہے اور بھی پیدا نہیں ہوا۔ چونکہ ہر ایک تعلیم اپنے معروض کے ساتھ غیر منفک تلازم رکھتا ہے اور جملہ اشیا زمانے میں وجود رکھتی ہیں۔ اس لئے ضروری ہے کہ علم بھی زمانے کے اندر ہو۔

اور یہ دلیل کہ جو محض علم ایک غیر مخلوق حقیقت ہے۔ اس لئے اس میں کچھ کمی تغیر و تبدل واقع نہیں ہو سکتا۔ باطل ہے۔ صرف استدلال کی خاطر اگر یہ بات ان بھی لی جائے کہ علم کبھی پیدا نہیں ہوا۔ تو اس بنا پر اس کا لا تغیر ہونا کیوں ضروری ہے کسی خاص پیدائش سے بیشتر حالت نفی (پراگ بھاد) بے ابتدا ہے مگر چھ بھی مٹ جاتی ہے یہی حال تقلیدینِ شکر کی اور دیا کا ہے جو بے ابتدا ہو کر بھی ہر ایک قسم کے تغیرات و تبدلات



بانت

۱۰۰

میں سے گزرا کرتی ہے جیسا کہ ظہور عالم کی مخفوقات باطلہ سے ظاہر ہوتا ہے۔ بلکہ آتما جو کہ ابتدا اور خادونوں سے محراب ہے۔ ایک جسم اور حواس کے ساتھ جن سے مختلف ہے۔ مرموہ خیال کیا جاتا ہے۔ آتما کا ادویا سے اختیار علامت مخصوصہ یا تغیر ظاہر کرتا ہے اور اگر اس اختیار کو قبول نہ کیا جائے۔ تب تو آتما اور ادویا ایک ہی بات ہونگے۔ یہ کہنا بے معنی ہے کہ محض فراست۔ شعور۔ کشف یا وجدان (انوبھوتی یا اسم ود) بالکل منور بالذات ہے۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تب اسے منور بالذات۔ ابدی اور واحد کہنے کی ضرورت ہی کیا تھی؟ یہ سب کے سب مختلف صفات ہیں اور ایک ایسے موصوف کو فرض کرتے ہیں۔ جو صفات مخصوصہ سے بہرہ ور ہے۔ یہ کہنا مہمل ہے۔ کہ خالص شعور کی کوئی خاصیت ہی نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہ کم از کم منفی خصوصیات تو ضرور رکھتا ہے۔ کیونکہ اسے ان تمام مادی۔ غیر روحانی اور متوسل اشیاء سے قیر کیا جاتا ہے۔ جو شعور محض سے مختلف تصور ہوتی ہیں۔ نیز اگر اس بات کو ایک ثابت شدہ سچائی مان لیا جائے۔ کہ خالص شعور کا کوئی وجود ہے۔ تو یہی تو ایک خاصیت ہی ہے۔ مگر یہ کس کے لئے ثابت شدہ ہوگا؟ اس آتما کے لئے جو جانتا ہے۔ اور اس صورت میں ذات جو اس سے واقف ہے اس مخصوص خاصیت کو محسوس کرتی ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ شعور کے اپنی فطرت میں منور بالذات ہونے کا کام ہی آتما ہے۔ تو یہ بات ناممکن ہوگی کیونکہ علم کے لئے اس عالم کا ہونا ضروری ہے۔ جو اس علم سے مختلف ہے جس سے اشیا روشن ہوتی ہیں۔ ضروری ہے۔ کہ تمام علمی اعمال کے درمیان عالم ایک یا اندر اور لگاتار رہتی رکھتا ہو۔ کیونکہ اسی سے ہی حافظہ اور یادداشت کی توجیہ ممکن ہے۔ خوشی۔ غمی۔ یہ شے۔ وہ شے کا احساس آتما اور جانتا ہے جبکہ عالم اپنے سارے تجربات میں موجود اور برقرار رہتا ہے۔ تب کس طرح تجزیے کو اس شخص کے ساتھ ایک خیال کیا جاسکتا ہے۔ جو تجزیہ حاصل کرتا ہے؟ میں جانتا ہوں میں ابھی اسے بھول گیا اس طریق پر ہم تجزیہ نہ کھتے ہیں کہ ہمارا علم آتما ہے اور جانتا ہے اور اس کی صورتیں ہم سے الگ ہیں۔ بھلا کس طرح علم یا شعور آتما یا جاننے والی ذات ہو سکتے ہیں؟

کہا جاتا ہے کہ آتما اور میویا وہ وجود جس کی طرف "میں" اشارہ کیا جاتا ہے۔

باہم مختلف ہیں۔ ”میں“ کا مشا را الیہ دو اجزا رکھتا ہے۔ ایک تو خود بخود روشن اور  
 آزاد کلمہ شعور محض کا ہے۔ اور دوسرا معروضی مقید اور غیر خود منکشف حسہ سیری ذات  
 کا ہے۔ صرف پہلا جزو ہی آتما ہے۔ اور دوسرا جزو اگرچہ پہلے جزو کے ساتھ مربوط  
 ہے۔ مگر اس سے بالکل ہی مختلف ہے اور صرف آتما کے ساتھ تلازم کی بدولت ہی  
 ظاہر ہو سکتا ہے اور نمودار ہوتا ہے۔ مگر یہ بات تسلیم نہیں کی جاسکتی۔ ”یہ میں“ کا مشا را الیہ  
 ہی ایک ہستی ہے۔ جو موضوعی اور انفرادی آتما ہے اور یہی ہستی میرے تجربے کے دوسروں کی تجربے  
 سے تمیز کرتی ہے۔ یہاں تک کہ طلب نجات میں بھی میں اپنے اس انفرادی آتما کی خلاصی  
 میں دلچسپی رکھتا ہوں اس کے لئے کوشش اور کام کرتا ہوں۔ نہ کہ کسی لاموضوع و معروض  
 شعور کے لئے۔ اگر یہ ”میں“ نہ رہے۔ تو شعور محض میں بھلا کون دلچسپی رکھے گا۔ خواہ  
 یہ قید میں ہو اور خواہ نجات یافتہ ہو اگر اس حیو۔ آتما۔ ”میں“ کے ساتھ کوئی واسطہ  
 ہی نہ ہو۔ تب کسی طرح کا علم بھی ممکن نہیں ہے۔ سمجھی کہا کرتے ہیں ”میں جانتا ہوں“  
 ”میں عالم ہوں“ اور اگر یہ انفرادی اور موضوعی عنصر غیر حسیتی اور باطل ہو۔ تب کسی  
 بھی تجربے کے معنی ہی کیا ہونگے؟ یہی حیو یا ”میں“ ہے۔ جو بذات خود روشن ہے اور  
 اپنی نموداری کے لئے کسی اور شے کا محتاج نہیں۔ یہ روشنی کی مانند ہے۔ جو خود بخود  
 منور ہو کر دوسری اشیا کو بھی روشن کیا کرتی ہے۔ یہ ایک کل ہے اور اسکی فہم فطرت  
 خود بخود ظاہر ہونے والی ہے۔ پس بذات خود روشن آتما عالم ہے۔ محض علم نہیں۔  
 کشف۔ تعلم یا علم کے معنی یہ ہیں۔ کہ کوئی شے کسی پر روشن اور ظاہر ہوتی ہے۔ اس  
 واسطے یہ کہنا بالکل بے معنی ہے۔ کہ آتما اور علم ایک ہی شے ہیں۔ پھر یہ کہا جاتا ہے۔ کہ  
 آتما شعور محض ہے۔ کیونکہ یہ شعور محض ہی غیر مادی (اجز) اور اس لئے روح ہے۔  
 مگر اس غیر مادیت کے معنی کیا؟ شکر کے پیر واس کے معنی لیتے ہیں۔ کہ ایک ایسی ہستی  
 موجود ہے۔ جو اپنی ماہیت میں اپنی روشنی آپ ہے اور اس لئے خود انہاری کے لئے  
 کسی اور شے کی محتاج نہیں ہے۔ اس لئے تو خوشی غمی وغیرہ بھی خود بخود ظاہر ہونے والے  
 ہوں گے کیسی کوئی ایسا دانت کا درد نہیں ہو سکتا جو موجود بھی ہو اور نہ معلوم بھی۔  
 مگر یہ کہا جاتا ہے۔ کہ سکھ اور دکھ نمودار نہیں ہو سکتے۔ جب تک ایک ایسا عالم  
 موجود نہ ہو جو انھیں جانتا ہے۔ یہی بات علم پر بھی صادق آئے گی۔ کیا شعور خود کو

بانٹ

خود پر روشن کر سکتا ہے؟ کبھی نہیں۔ کیونکہ شعور ہمیشہ ایک جاننے والی ہستی۔ انفرادی روح یا آتما سے جانا جاتا ہے جیسا کہ ہم کہا کرتے ہیں "میں خوش ہوں" اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ "میں جانتا ہوں" اور اگر غیر مادیت کے معنی مذکورہ بالا طریق پر خود پر روشن ہونے کے ہوں۔ تب یہ غیر مادیت تو شعور میں بھی موجود نہیں ہے۔ یہ صرف انفرادی روح یا "میں" ہی ہے۔ کہ سدا اپنی ہستی سے ہی خود کو جانتی ہے اور اس لئے یہ آتما ہے اور صرف شعور نہیں۔ جو خوشی اور غمی کی مانند خود اظہاری کا محتاج ہے۔ پھر یہ کہا گیا ہے کہ اگرچہ شعور محض ہمت خود کو فی معروض نہیں رکھتا۔ لیکن یہ غلطی ہے اسی طرح عالم (داندہ) معلوم ہوتا ہے جس طرح کہ صدف و صوفیہ کے باعث چاندی معلوم ہونے لگتا ہے۔ لیکن راج دھو لے کرتا ہے۔ کہ ایسا ہونا ممکن نہیں۔ کیونکہ اگر اسی قسم کا دھوکہ موجود ہوتا۔ لوگ محسوس کرتے کہ "میں شعور ہوں" اور یہ چاندی ہے۔ کوئی شخص ایسی غلطی نہیں کرتا۔ کیونکہ ہم دائماً محسوس کرتے ہیں۔ کہ علم عالم نہیں ہے۔ ہم ہمیشہ ان دونوں کے درمیان امتیاز رکھتے ہوئے خود کو بطور "میں جانتا ہوں" علم سے جدا محسوس کرتے ہیں۔

ایک یہ دلیل دی جاتی ہے۔ کہ چونکہ آتما اپنی ماہیت میں لا تغیر ہے۔ اس لئے یہ وقوف کا فاعل یعنی عالم نہیں ہو سکتا اور اس لئے عالم پر کرتی کا ہی ایک بدلنے والا روپ اینکارا ہے۔ جس کے ساتھ کہ عالم ہونے کی صلاحیت منسوب کی جاتی ہے۔ اینکارا انتہ کرنا (ذہن) کا ایک عضو باطنی ہے اور صرف اسے ہی عالم کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ عمل وقوف کی قابلیت ایک معروضی اور متوسل حالت ہے جو آتما سے تعلق نہیں رکھ سکتی۔ اگر خودی کی صفات مخصوصہ سے متصف ہونے کی قابلیت اور فاعلیت کو آتما سے منسوب کیا جاسکتا۔ تب تو آتما بھی جسم کی مانند ایک غیر روحانی اور متوسل ہستی ہوتا۔ کیونکہ اس حالت میں ہمت خود درخون ہوتا۔ راج اس اعتراض کے جواب میں کہتا ہے کہ اگر اینکارا کو انتہ کرنا (نفس) کے معنوں میں بطور ایک عضو کے استعمال کیا جائے۔ تب یہ جسم کی مانند تمام غیر روحانی صفات رکھنے کے باعث کبھی عالم (داندہ) تصور نہیں ہو سکتا۔ عالم (داندہ) ہونے کی قابلیت (گیا تر تو) ایک تغیر پذیر صفت نہیں ہے (وکی یا تنک)۔ اور چونکہ اس کے یہ معنی ہیں۔ کہ شعور اور علم کی صفت کا

۱۷۲

رکھنا بھی، ابدی آتما کی صفت ہونے کے سبب سے ابدی ہے۔ اور اگرچہ آتما بذاتِ خود شعور رکھنے والا (گیان اتوروپ) ہے مگر جس طرح روشنی کی ہستی واحد بطور روشنی اور اس سے اشاعت پانے والی کرنوں کی صورت میں موجود ہوا کرتی ہے۔ اسی طرح اسے خود شعور اور اسی شعور کو رکھنے والا بھی خیال کیا جاسکتا ہے۔ شعور اگرچہ بذاتِ خود غیر محدود ہے۔ پھیل اور سکڑ سکتا ہے۔ کرموں (اعمال) کے زیر اثر اب یہ مجسم صورت میں سکڑا ہوا ہے مگر یہ توسیع کے مختلف درجے رکھتا ہے جیسے اپنے حواس کے مطابق کم و بیش علم سے بہرہ ور ہے۔ اس طرح ہم علم کی پیدائش اور خاتمے کے متعلق کہہ سکتے ہیں۔ جب علم نمودار ہوتا ہے۔ تب اسے یقیناً عالم کہا جاسکتا ہے اس لئے یہ کہا جاتا ہے کہ داندہ ہونا آتما کی ذاتی صفت نہیں ہے بلکہ کرموں کی وجہ سے ہے اور اس لئے اگرچہ آتما بذاتِ خود عالم ہے مگر یہ اپنے شعوری پہلو پر لا تغیر ہے۔ مگر یہ بات کبھی قابلِ تسلیم نہیں ہے کہ غیر روحانی ہنسکار بھی شعور کے تعلق میں اگر عالم ہو سکتا ہے کیونکہ شعور کو کبھی عالم خیال نہیں کیا جاسکتا۔ ہنسکار بھی عالم نہیں ہے۔ اس لئے اس نقطہ خیال سے تصورِ عالم کی توجیہ ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ معنی ہے کہ شعور کی روشنی ۱۷۳

بوجہ قریب غیر روحانی ہنسکار پر پڑتی ہے کیونکہ کس طرح غیر مریٰ شعور اپنی روشنی غیر روحانی ہنسکار پر ڈال سکتا ہے؟

نیند میں بھی انسان آتما کو بطور ”میں“ محسوس کرتا ہے کیونکہ وہ جاگ کر کہتا ہے کہ ”میں بڑے مزے کی نیند سو یا تھا۔“ اور یہ بات ماننی پڑے گی کہ سونے سے پہلے کی ”میں“ نیند کی حالت کے اندر ”میں“ اور نیند کے بعد کی ”میں“ میں تو اترو موجود ہے۔ کیونکہ نیند سے بیدار ہونے پر ”میں“ وہ سب کچھ یاد رکھتی ہے جس کا تجربہ نیند سے پہلے ہوا تھا۔ اور یہ احساس کہ ”میں اس وقت کچھ بھی نہ جانتا تھا۔ یہ ثابت نہیں کرتا کہ اس حالت میں آتما کو مطلقاً کوئی علم نہ تھا۔ بلکہ اس سے صرف یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اس حالت میں ان چیزوں کا کوئی علم نہ تھا۔ جنہیں وہ جاگنے پر جانتا ہے۔ اس امر میں شک کی ذرا گنجائش نہیں ہے کہ ”میں“ کو گہری نیند میں بھی علم حاصل تھا۔ کیونکہ خود

بابت

تبعین تنکرہ سانسے ہیں۔ کہ گہری نیند کی حالت میں آتما اکیان (جہالت) کا شکار ہوتا ہے اور کوئی شخص بھی عالم ہوئے بغیر براہ راست وجدانی اوراک حاصل نہیں کر سکتا۔ پس جب انسان نیند کے بعد کھتا ہے کہ ”میں“ ایسا مزے سے سویا کہ مجھے ابھی بھی سوتھ رہا ہوں نہ رہی“ تو اس کے یہی معنی ہیں کہ وہ خود کو نام۔ ذات۔ ولدیت وغیرہ تفصیلوں کے ساتھ نہ جانتا تھا۔ جیسا کہ وہ بیداری پر جانتا ہے۔ اس کے یہی معنی نہیں ہے کہ اس کوئی علم ہی نہ تھا۔ بجات پانے پر بھی وہ ہستی موجود رہتی ہے۔ جو ”میں“ کی اشارۃً الیہ ہے (اہم ارتھ)۔ کیونکہ اس لفظ سے آتما کی طرف ہی اشارہ ہوا کرتا ہے۔ اگر کمتی (نجات) کی حالت میں کوئی جاننے یا محسوس کرنے والا موجود نہ ہو۔ تب کمت کون ہوا اور ایسی کمتی کے لئے کون کون کو نشان ہو گا؟ خود بخود روشن ہونے کے معنی خود آگاہی کے ہیں اور اس میں لازمی طور پر عالم موجود ہوتا ہے۔ اس لئے ”میں“ کا تصور آتما کو اس کی جاننے اور محسوس کرنے والی اصلی ذات کا مظہر ہے۔ لیکن ”میں“ سے ظاہر ہونے والی ہستی کو نفس یا انتہ کران کی اس غیر روحانی قسم ہستی سے تمیز کرنا واجب ہے۔ جو کہ برکرتی کا ایک تغیر اور خود بینی کا ایک زعم باطل ہے اور جسے ہمیشہ برا اور بزرگوں کے سامنے نشان بے ادبی تصور کیا جاتا ہے اور اس کا سبب صاف طور پر جہالت ہے۔

اس خصوص میں دوسری بات جس پر رمانج بحث کرتا ہے۔ یہ ہے کہ اس کے خیال میں ایسی کوئی حقیقت ہی نہیں۔ جو صفات و خواص سے کلیتہً معرہ ہو۔ اور اس کے خلاف فنکر کا دعویٰ ہے۔ کہ اس قسم کی بے صفات و خواص حقیقت کے حق میں ویدوں کی کافی شہادت موجود ہے اور ان کی سند سب سے بالاتر اور قطعاً لا جواب ہے۔ فنکر نے تو یہاں تک کہہ دیا تھا کہ ویدوں کی سند براہ راست اوراک پر بھی نایق ہے۔ مگر وید تو کثرت کو فرض کرتے ہیں۔ کیونکہ کثرت کے بغیر کوئی زبان نہیں ہو سکتی۔ اس وجہ سے وید باطل ہیں۔ کیونکہ جس بزرگی اور نوعیت کو ویدوں کے ساتھ منسوب کیا جاتا ہے وہ تو ان کی اس تعلیم کے باعث ہے۔ کہ کل کثرت و اختلاف باطل ہے اور حقیقت مطلقاً بے اختلاف ہے۔ لیکن چونکہ خود ویدوں کے معانی و ادبیاتات اختلاف کی موجودگی پر انحصار رکھتے ہیں۔ تب ویدوں کی تعلیمات باطل ہونے سے کیوں کر بچ سکتی ہیں؟

۱۴۴

بابت

نیز چونکہ وہ بھی ہمارے حواس کی مانند اس وجہ سے ناقص ہیں کہ ان کی بنیاد کثرت کے اقرار پر ہے۔ اس لئے ان کی سند کو براہ راست ادراک (پرنٹیش) پر کیوں فوقیت دی جائے؟ اور جب وید خود غلطی پر مبنی ہیں۔ تب جو کچھ بھی وہ کہتے ہیں۔ لازمی طور پر غلط ہوگا۔ اگرچہ تجربہ اس کی براہ راست تردید نہ کرتا ہو۔ اگر کوئی شخص دوسرے اشخاص سے بالکل الگ رہتا ہو ایسی نظر رکھتا ہے جو اسے بہت دور کی اشیاء کو ایک کی بجائے دو دکھایا کرتی ہے۔ تو اگرچہ اس کا تجربہ کہ آسمان میں دو چاند ہیں۔ اس کے اپنے یا دوسروں کے تجربے سے روئے ہو تو بھی باطل ہے۔ اس لئے یہاں بھی کوئی نقص (دو شک) موجود ہو۔ تب اس سے پیدا ہونے والا علم لازمی طور غلط ہوتا ہے۔ خواہ اس کی تردید کی جائے یا نہ کی جائے۔ اس لئے جو مجھ کو دیا باطل ہے۔ اس لئے اس کی صورتوں یعنی ویدوں سے ظاہر ہونے والا علم بھی لازمی طور پر باطل ہوگا۔ اور یہ بات اچھی طرح سے ثابت کی جاسکتی ہے کہ چونکہ برہمن ایسے علم کا معروض ہے۔ جس پر او دیا کا رنگ چڑھا ہوا ہے۔ تو وہ جگت (عالم) کی مانند ہی باطل ہے۔ اس قسم کے اعتراضات کو پہلے سے ہی دیکھتا ہوا شکر کہتا ہے۔ کہ جھوٹے خواب بھی نیک و بد حوادث کی خبر دیا کرتے ہیں اور سانپ کی موجودگی کا دھوکا بھی باعث مرگ ہو سکتا ہے۔ راماچ اس کے جواب میں کہتا ہے کہ خواب کو جھوٹا کہنے کے یہ معنی ہیں کہ ان کے اندر کوئی ایسا علم موجود ہے جو اپنے جواب میں مغرور غبات نہیں رکھتا پس دھوکے کے اندر بھی علم اور خوف جو اس علم سے پیدا ہوتا ہے۔ موجود ہوتے ہیں۔ لیکن اس علم و خوف کے جواب میں بیرونی شے موجود نہیں ہوتی ہیں ان حالات میں حقیقی حادثہ یا واقعی شے کا پتا جھوٹ کی وجہ سے نہیں بلکہ واقعی علم کے باعث لگا کرتا ہے۔ کیونکہ اس بات میں کسی کو بھی شک نہیں ہو سکتا۔ کہ وہ خواب یا دھوکے میں علم رکھتا تھا جہاں تک خواب کے اندر علم موجود ہوتا ہے۔ وہاں تک وہ سچے ہیں اور اس لئے یہ کہنا بے سود ہے۔ کہ خواب میں باطل بھی امر واقعہ کی اطلاع دیتا ہے۔

اس لئے خواہ کسی طرح سے استدلال کیا جائے۔ یہ امر ثابت کرنا ممکن نہیں۔ کہ حقیقت صفات و خصوصیات سے محروم ہے۔ خواہ وہ حقیقت ہستی پاک یا ہستی کی وحدت یا فراست یا سرور یا خالص تجربہ و جدائی ہو۔ اور یہ دعوے ویدوں کی منگو



راماچ او دیا کی تردید کرتا ہوا کہتا ہے۔ کہ او دیا کا وجود ناممکن ہے۔ کیونکہ اسے کوئی نہ کوئی سہارا چاہئے۔ انفرادی ارواح اس کا سہارا (آشریہ) بن نہیں سکتیں۔ کیونکہ وہ خود او دیا کی پیدائش بتلائی جاتی ہیں۔ برہم بھی اس کا سہارا نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ وہ بذات خود منور شعور ہونے کے سبب سے او دیا کا منافی ہے۔ علم حقیقی کی نموداری ہوتے ہی او دیا ایک دھوکا معلوم ہونے لگتی ہے۔ یہ دلیل نہیں دی جاسکتی۔ کہ صرف یہ علم جو اس بات کو جانتا ہے۔ کہ برہم کی ذات علم پاک ہے۔ نہ کہ وہ علم پاک جو برہم کی ذات ہے۔ او دیا کو دُور کر دیتا ہے۔ کیونکہ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ حتیٰ اس علم میں جو برہم کی ذات ہے اور اس علم میں جو او دیا کو دُور کرتا ہے۔ برہم کی فطرت جو علم پاک سے روشن ہوتی ہے۔ پیشتر ہی برہم کی پاکیزہ اور بذات خود روشن ذات کے اندر موجود ہونے کے باعث او دیا کو دُور کرنے کا اثر رکھے گی۔ اور تنکے کے اپنے خیال کے مطابق چونکہ برہم اپنی ذات میں کشف محض ہے۔ وہ کسی دوسرے علم کا موضوع نہیں ہو سکتا اور اس لئے برہم کی ذات کسی مزید تصور کا موضوع نہیں ہو سکے گی۔ پس اگر علم او دیا کا منافی ہے تو یہ بذات خود ایسا ہے۔ اور اس لئے برہم بلور علم پاک کے او دیا (جہالت) کا منافی ہے۔ مزید برآں یہ کہنا کہ برہم جو اپنی ذات میں خود بخود منور ہے۔ او دیا سے چھپ جاتا ہے۔ یہ معنی رکھے گا۔ کہ برہم کی اپنی ذات ہی نابود ہو گئی۔ چونکہ بذات خود منور علم کبھی پیدا نہیں ہوتا۔ اس کے چھپ جانے کے ہی معنی ہوں گے۔ کہ یہ مٹ گیا ہے کیونکہ اس کی ذات ہی بذات خود منور ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ خالی از صفات۔ پاک۔ بذات خود روشن و جہان او دیا کے نقص کے باعث مختلف صورتیں اختیار کر لیتا ہے۔ جنہیں وہ خود سہارا دیتی ہے۔ تب سوال ہو سکتا ہے کہ

لے۔ اس واقعہ پر مددشن سو رہا کہتا ہے کہ اگر برہم کے اندر برہم بلور ذات اور برہم بلور او دیا کو تباہ کرنے والے کے درمیان کوئی فرق موجود ہے تو اس کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ برہم کی ایک صورت اس کی دوسری صورت سے مختلف ہے۔ دوسرے الفاظ میں وہ باصفت ہے۔ شرت پر کا شکا۔ طبع پنڈت۔ بنارس۔ جلد نہم صفحہ ۶۵۸۔



بابت

نقص حقیقی ہے یا غیر حقیقی۔ اگر حقیقی ہے۔ تب مسئلہ وحدت وجود رد ہو جاتا ہے۔ اور اگر غیر حقیقی ہے۔ تب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ غیر حقیقی نقص کیونکر پیدا ہو گیا؟ اگر کسی دوسرے نقص کے سبب پیدا ہوتا ہے۔ تو چونکہ دوسرے نقص کے غیر حقیقی ہونے کے باعث اس کے تعلق پھر وہی سوال پیدا ہو جائے گا اور اس طرح یہ دور مسلسل غیر منہای ہوگا۔ (انوستھا) اور اگر یہ کہا جائے کہ حقیقی بنیاد رکھنے کے بغیر ہی ایک غیر حقیقی نقص دوسرے غیر حقیقی نقص کا سبب ہو سکتا ہے اور اسی طرح بے ابتدا سلسلہ چلا جاتا ہے۔ تب ہم درحقیقت مذہب انکار کو اختیار کرنے والے ہوتے ہیں۔

۱۔ اس موقع پر سدش سوری بتلاتا ہے کہ بتبعین شکر میں طرح پر اس تسلسلے پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اول۔ وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ اودیا جیو کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ تو دوج اور کنول کی مثال سے جو بے حد سلسلہ ظاہر کرتی ہے۔ اس کی توجیہ کرنا چاہتے ہیں۔ مگر یہ بے حد استدلال زداری نہیں ہے کیونکہ ان کے خیال کے مطابق جو اودیا سے اودیا جیو سے پیدا ہوتی ہیں۔ وہ لوگ جو اودیا کو برہم سے منسوب کرتے ہیں۔ ان کی رائے میں اودیا بے آغاز ہے اور اس واسطے فطرت کی غیر معقولیت میں کچھ بھی قائل تعجب نہیں ہے۔ جیو اگیان وادیوں کے مطابق اودیا سے جیو اودیا جیو سے اودیا کا ہونا جیسا کہ پہلا نقطہ نگاہ ظاہر کرتا ہے۔ دوسرے نقطہ نگاہ برہم اگیان داد سے روہو جاتا ہے۔ کیونکہ دوسرے خیال کے لوگ کہتے ہیں کہ جیو کی ابدیت کو عالمگیر مقبولیت حاصل ہے۔ مگر جب یہ کہا جائے کہ اودیا سے جیو اودیا جیو سے اودیا کی پیدائش ہوتی ہے۔ تب جیو ابدی نہیں رہتا۔ سوم۔ وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ دھوکے کا سلسلہ بذات خود بے ابتدا ہے۔ کوئی بہتر حقیقت نہیں رکھتے۔ کیونکہ اگر بے ابتدا سلسلے میں ایک دھوکا دوسرے دھوکے کا موجب ہے۔ تب تو یہ بات عملاً فلسفہ انکار و تشکیک ہوگی۔ مزید برآں جب دھوکے کو اپنی فطرت میں بے آغاز مان لیا جائے۔ تب کسی اور اصلی سبب کو ڈھونڈنا پڑے گا۔ جس سے دھوکوں کا سلسلہ نمودار ہوتا ہے اور پھر اس سبب کا ایک اور سبب تلاش کرنا ہوگا۔ اور اس طرح بے حد دور استدلال پیدا ہو جائے گا۔ اور اگر ایسے ابتدائی سبب کی تلاش چھوڑ کر خود ظہور عالم کو ایک دھوکا مان لیا جائے۔ تب اس حالت میں اودیا کے اصلی سبب کی تلاش غیر ضروری ہوگی علاوہ برہن اگر اودیا کو اپنی فطرت میں غیر معقول

اور اگر ان اعتراضات سے بچنے کے لئے یہ کہا جائے کہ دوش تو کشف (افہموتی) یا برہم کی فطرت میں ہی پایا جاتا ہے۔ تب چونکہ برہم ابدی ہے۔ یہ دوش بھی ابدی ہوگا اور سجات اور نمودِ عالم کے خاتمے کا کبھی امکان نہ رہے گا۔ اس کے علاوہ اس اور دیکھنا قابلِ تعریف بتلایا جاتا ہے کیونکہ وہ نہ ہست ہے اور نہ نیست (سد و کشتن)۔ مگر یہ بات کیونکر ممکن ہو سکتی ہے۔ ضروری ہے کہ کوئی شے یا تو موجود ہو۔ اور یا غیر موجود۔ کوئی شے کس طرح ہست اور نیست دونوں ہو سکتی ہے؟

اور اگیان کے حقیقی مقلدین شکر کے ان دعاوی کے جواب میں کہ اگیان (جہالت) ایک مثبت ہستی ہے اور ان ادراکات میں کہ ”میں جاہل ہوں“ میں خود کو یا کسی اور کو جانتا ہی نہیں براہِ راست مشاہدہ کی جاتی ہے۔ راماج کہتا ہے کہ اس قسم کے ادراکات کسی شے کے ادراک سے پیشتر اس کے علم کی نیستی کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ راماج کی دلیل یہ ہے کہ جہالت مشہود کسی خاص اور متعین معروض کو ظاہر نہیں کرتی۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا۔ تب تو شے کا علم ہونے کے باعث وہ جہالت ہی نہ رہتی۔ اور اگر اگیان (جہالت) کسی بھی خاص شے سے تعلق نہیں رکھتا۔ تب وہ اگیان بذاتِ خود کیوں کہ مشہود محسوس ہو سکتا ہے؟ اور اگر یہ کہا جائے کہ اگیان سے مراد مبہم علم ہے۔ تب اسے میسر گیان کا عدم طلوع کہہ سکتے ہیں۔ اس طرح اگر جہالت کی مثبت ہستی کو بھی تسلیم کر لیا جائے۔ تب ضروری ہے کہ یہ کسی اور شے سے متعلق ہے جس کی طرف یہ اشارہ دیتی ہے۔ اگیان کی توجیہ کی کوشش خواہ کسی طریق پر کرو۔ خواہ اسے علم کی نیستی یا علم سے مختلف یا علم کی متغداد کہو اس کا ہونا اس امر واقعہ کے علم سے ہی ممکن ہوتا ہے۔ جس کی یہ متغداد ہے۔ تاریکی کو بھی روشنی کا متضاد خیال کرنا پڑے گا اور اس لئے تاریکی سمجھنے کے لئے روشنی کا علم ضروری ہے۔ کیونکہ روشنی تاریکی کی ضد ہے لیکن شکر کی اور یا بذاتِ خود قائم نہیں ہو سکتی اور اپنے معنی اس موضوع یا ہستی کے ذریعے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) مان یا جاسے۔ تب یہ کت روحوں اور برہم پر کیوں اثر انداز نہ ہوگی؟ اور اگر یہ جواب دیا جائے کہ یہ کت ارواح اور برہم کو اس لئے نہیں چھوٹی کہ وہ پاک ہیں۔ تب اس کے معنی ہوں گے کہ اور یا معقول اور دانہ ہے اور غیر معقول نہیں۔ شرت پر کا شکا طبع پنڈت جلد نہم صفحات

بانت

ظاہر کرتی ہے جس کے متعلق جہالت ہے۔ اس واسطے مذکورۃ الصدر تجربات میں کہ ”میں جاہل ہوں“ میں خود کو یا کسی اور کو نہیں جانتا۔ جو کچھ محسوس کیا جاتا ہے وہ گیان کا عدم ظہور ہے نہ کہ مثبت جہالت۔ جہالت موضوع و معروض کی نسبت سے ہی ہستی گنتی ہے اور اس لئے علم کے عدم ظہور پر کوئی فوقیت نہیں رکھتی۔ مزید برآں برہم جو دائماً آزاد و غیر تبدیل اور بذات خود روشن شعور پاک ہے کسی وقت بھی اودیا (جہالت) کو محسوس نہیں کر سکتا۔ یہ برہم کو چھپا نہیں سکتی کیونکہ وہ صرف شعور و فراست پاک ہے۔ اگر برہم ڈھانکا جاسکے۔ تو اس کے معنی برہم کی ہستی کے ہوں گے۔ اس کے علاوہ اگر برہم آگیاں کو جان اور نہ دیکھ سکتا ہے۔ تو وہ ظہور عالم کو بھی جان اور دیکھ سکتا ہے اور اگر برہم کو ڈھانکا نہ جائے۔ پر آگیاں برہم سے جانتا جاتا ہے۔ تب ایسا آگیاں علم حقیقی سے دور نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس کے اندر علم کو ڈھانکنے اور اپنا احساس کرانے کی طاقت موجود ہے اور یہ بات نہیں کہہ سکتے کہ اودیا برہم کو جزوی طور پر چھپاتی ہے۔ کیونکہ برہم اجزا نہیں رکھتا۔ پس مذکورۃ الصدر تجرہ برہم کہہ کر جانتا تھا جو جاگتے پیدا کر گہری نیند کے بحرے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ گہری نیند میں براہ راست تجرہ شدہ اودیا (جہالت) کی یاد نہیں۔ بلکہ وہ نتیجہ ہے۔ جو ہم بیدار ہونے پر گہری نیند میں حافظہ نہ ہونے کے سبب کوئی علم نہ رکھنے کے متعلق نکالتے ہیں۔ اس عاج بھی آگیاں کی حقیقی ثابت نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اس نتیجے کے مفادات نہ صرف استدلال ناقص رکھیں گے۔ بلکہ کوئی بھی ایسی موزوں مثال نہ مل سکے گی جو عقل کے مطالبے کو اسی قسم کے اور کسی معلومہ تجرے سے پورا کر سکے۔ علاوہ بریں ایسا کرنا کچھ مشکل نہیں ہے کہ اور قسم کے نتائج نکال کر تشکر کے مسئلہ اودیا کی تردید کی جائے۔

۱۷۹

## رایج کا نظریہ التباس کل علم حقیقی ہے

رایج کہتا ہے کہ ہر ایک قسم کے دعوے کو اس طرح اعتقاد کے ساتھ بیان

کیا جاسکتا ہے۔ کہ اس میں کوئی شے جیسی کہ وہ ہے۔ اس سے مختلف معلوم ہوتی ہے۔ یا نہ۔  
 یہ خیال کرنا خلاف عقل ہے۔ کہ تجربے میں وہم کا عنصر ضرور بلا سبب ہوتا ہے۔ یا  
 وہ کوئی ایسی شے ہوتا ہے جو بالکل ہی غیر محسوس اور نامعلوم ہو۔ اگر ایسی بالکل ہی  
 بے بنیاد شے کو وہم کا عنصر مانا جائے تو وہ ناقابل بیان اور ناقابل تعریف ہوگی  
 (انروپنیہ)۔ مگر کوئی بھی موہوم شے ناقابل بیان نہیں ہوا کرتی۔ وہ بالکل واقعی  
 معلوم ہوتی ہے۔ اگر وہ کوئی ناقابل بیان شے ہوتی۔ تب نہ تو وہم ہوتا اور نہ اسکی  
 درستی ممکن ہوتی۔ اس لئے ماننا پڑتا ہے کہ ہر قسم کے دھوکے میں (مثلاً سیسی میں  
 چاندی کا وہم ہونا) ایک شے (سیسی) دوسری صورت (چاندی) میں نمودار ہوا کرتی  
 ہے۔ وہم کے متعلق تمام نظریات میں خواہ ان میں غلطی کی مقدار کچھ ہی ہو۔ بالآخر تسلیم  
 کرنا پڑتا ہے کہ سب دھوکوں میں ایک شے دوسری شے کی صورت میں نمودار ہوتی ہے۔  
 وہ مقلدین شکر کے خلاف کہتا ہے۔ کہ کس طرح ان کی ناقابل بیان چاندی پیدا ہو جاتی ہے۔  
 اور اک موہوم تو اس کی پیدائش کا موجب نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ناقابل بیان چاندی کی  
 پیدائش کے بعد ہی ادراک ہوتا ہے اور اس لئے اس کا سبب نہیں ہو سکتا۔ نہ ہی وہ  
 ہمارے حواس کے نقص سے پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ اس قسم کے تغایض موضوعی ہونے  
 کے باعث حقیقت خارجی یا معروض پر اشراندا نہیں ہو سکتے۔ اس کے علاوہ اگر یہ  
 ناقابل بیان و اظہار ہے۔ تب یہ کیوں خاص حالات میں ایک خاص قسم کے ظہور  
 (چاندی) کی خاص شکل میں نمودار ہوا اور اگر یہ کہا جائے کہ اس کا سبب چاندی اور  
 سیسی کی باہمی مشابہت ہے۔ تب یہ سوال ہو سکتا ہے۔ کہ یہ مشابہت واقعی ہے یا  
 غیر واقعی۔ یہ واقعی نہیں ہو سکتی کیونکہ اس میں دھوکے کا عنصر پایا جاتا ہے اور یہ  
 غیر واقعی بھی نہیں کیونکہ اس کا اشارہ حقیقی اشیاء کی طرف ہوتا ہے (دکان پر واقعی  
 چاندی)۔ اس طرح اس نظریہ التباس پر کئی اعتراضات پیدا ہوتے ہیں۔  
 معلوم ہوتا ہے۔ کہ رانج خود منسلک وہم (انیتنا کھیاتی) کے حق میں تھا۔  
 وہ کہتا ہے۔ کہ علم موہوم میں تناقض علمی کی کوئی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ اور نہ اس عملی  
 ناکامیابی کی جو اس علم موہوم کا نتیجہ ہے۔ جب تک کہ غلطی کے معنی نہ لئے جائیں۔  
 کہ ایک شے دوسری شے کی صورت میں نمودار ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے۔ کہ منسلک وہم کے

بانت

تمام دیگر نظریات (سوائے نظریہ ہتھارتھ کھیاتی کے جس کا بیان تفسیر شرت پر کا شکا میں ہوا ہے) کو غلطی کی تحلیل مانتی پڑتی ہے کہ اس میں ایک شے دوسری شے کے روپ میں نمودار ہوتی ہے۔ راماچ فرید بتلاتا ہے کہ وہم کا نظریہ اکھیاتی بھی (وہم جو سب سے کسی کی اس) کے احضار اور چاندی کی یاد کے درمیان تیز نہ کرنے سے پیدا ہوتا ہے) ایٹھا کھیاتی کا ہی ایک روپ ہے کیونکہ اس نظریہ وہم میں بھی دو صفات مخصوصہ یا خیالات کو غلطی سے ایک سمجھا جاتا ہے وینکٹ ناتھ اپنی تصنیف نیائے پریشدھی میں اس امر کی تشریح کرتا ہوا کہتا ہے کہ ایک شے کا دوسری شے معلوم ہونا تمام غلطیوں کی لازمی شرط ہے۔ مگر فرق اور اختلاف کو نہ دیکھنا بھی ویسی ہی لازمی شرط ہے۔ جو ہمیشہ غلط شناختوں کی حالتوں میں موجود ہوتی ہے اور اس لئے فائق تر سادگی رکھتی ہے (لاگھو) لیکن نظریہ ایٹھا کھیاتی وہم کی ماہیت کی باطل صحیح تصویر پیش کرتا ہے اور کوئی اور نظریہ بطور وہم کے متعلق اس کی صحیح نمائندگی سے انکار نہیں کر سکتا۔ اس طرح وینکٹ ناتھ بتلاتا ہے کہ اگرچہ نظریہ وہم کے طور پر راماچ ایٹھا کھیاتی کا قائل ہے مگر وہ نظریہ اکھیاتی کی اس فائق تر سادگی کی تعریف کرتا ہے جو وہم کی تمام صورتوں کی لازمی شرط ہے۔ اگرچہ خود راماچ نظریہ ایٹھا کھیاتی کو ترجیح دیتا ہے۔ لیکن وہ نظریہ ہتھارتھ کھیاتی کو جسے اس کے مذہب کے سابق بانیاں اور حامیاں یعنی بودھائن، نیتھوئی اور ورو وشنو مشرانے چلے آئے ہیں۔ نظر انداز نہیں کر سکتا۔ اس لئے اس کے سامنے دو مختلف نظریے ہیں۔ ایک وہم کا وہ خود حامی ہے۔ اور دوسرا وہ جسے اس کے متقدّمین مانتے تھے۔ خوش قسمتی سے جہاں اس کا اپنا نظریہ اپنی صفت مخصوصہ میں نفسی ہے دوسرا نظریہ ہتھارتھ کھیاتی کا وجودیات سے تعلق رکھتا ہے۔ اس لئے یہ بات ممکن تھی۔ کہ وہ ایک نظریہ کو نفسی طور پر اور دوسرے نظریہ کو وجودیات کے نقطہ نگاہ سے قبول کرتا۔ راماچ ایٹھا کھیاتی کے بدلے دوسرا نظریہ ہتھارتھ کھیاتی پیش کرتا ہے۔ وینکٹ ناتھ کی رائے ہے کہ ہتھارتھ کھیاتی کا نظریہ صرف ویدوں کی شہادت سے ہی ثابت کیا جاسکتا ہے فلسفیانہ یا علمی نقطہ نگاہ سے اس کی نائیدہیں کی جاسکتی ہیں اب دونوں نظریوں کے درمیان ایک کو چننے کے لئے تیار رہنا ہوگا۔

۱۸۱

راماچ اپنے متقدّمین کے جنہیں وہ ویدک مذہب (وید و دم تم) کا نام دیتا ہے

نظر یہ تیسرا تہہ کھیاتی کی تشریح کرتا ہوا ویدوں کی شہادت کی بنا پر کہتا ہے کہ ہادی دنیا  
 تین عناصر آتش آب خاک کی باہمی ترکیب سے پیدا ہوتی ہے اور ہر ایک شے میں یہ تینوں  
 عناصر پائے جاتے ہیں جب کسی ہادی شے میں کسی ایک عنصر خاص کا غلبہ ہوتا ہے تب  
 وہ اس عنصر کی صفات کو دوسرے عناصر کی نسبت زیادہ ظاہر کرتی ہوتی اسی عنصر  
 کی بنی ہوئی کہلاتی ہے۔ حالانکہ اس کے اندر دیگر عناصر کی صفات بھی پائی جاتی ہیں اس طرح  
 ایک مضمون میں یہ کہنا درست ہے کہ تمام چیزیں تمام چیزوں میں موجود ہیں سبھی میں آتش یا  
 چاندی کی صفات بھی موجود ہوتی ہیں اور اسی وجہ سے ہی کسی نہ کسی مضمون میں چاندی  
 کے ساتھ مشابہت رکھتی ہے۔ دھوکا اس لئے ہوتا ہے کہ جو اس وغیرہ کے نقص کے باعث  
 سبھی کی وہ صفات و خواص جو دوسرے عناصر کی نمائندگی کرتی ہیں۔ نظر انداز ہو جاتی ہیں  
 اور ہم سبھی میں صرف چاندی کے ہی خواص دیکھتے ہوئے سبھی کو چاندی سمجھ بیٹھتے ہیں۔  
 پس سبھی میں چاندی کا علم نہ تو باطل ہے اور نہ غیر حقیقی۔ بلکہ واقعی ہے اور واقعی معروض  
 جو کہ سبھی میں موجود رہنے والا عنصر تقریبی ہے۔ اس کی خبر دیتا ہے۔ اس نظریہ کے  
 مطابق علم ایک واقعی معروض کی خبر دیا کرتا ہے۔ اس نظریہ اور ہر بھاکر نظریہ میں یہ  
 فرق ہے کہ جہاں ہر بھاکر یہ کہتا ہے کہ دھوکے کا سبب موجودہ سبھی کی چمک اور چاندی  
 کی یاد کے درمیان فرق کو نہ دیکھنا ہے اور علم بطور احساس واقعی اور بطور یادداشت  
 دونوں طرح ہی حقیقی اور واقعی ہے اور احساس اور یادداشت میں تمیز نہ کرنے سے دھوکے  
 کی پیدائش ہوتی ہے۔ وہاں رامانج اس معاملے کی جڑ تک پہنچ کر بتلاتا ہے کہ سبھی میں  
 چاندی کا احساس سبھی کے اندر چاندی کا واقعی احساس ہے اور تقابلیں کے باعث  
 سبھی میں دوسرے عناصر موجودہ کا نہ دیکھنا دھوکے کا موجب ہوتا ہے۔ اس لئے جیسے  
 سبھی میں چاندی کے ادھوکے کا دھوکا کہا جاتا ہے۔ وہ اپنی معروضی بنیاد (چاندی)  
 رکھتا ہے۔

۱۔ خمرت پرکا شکا صفحہ ۶۱۲۔

۲۔ سدھن سور کی رائے میں یہ نظریہ وہ روایتی نظریہ ہے جسے پورسائن سمبھوٹنی اور رام مندر اور دوسرے  
 ماننے تھے۔ اور جسے رامانج بھی بطور ایک زمانہ دار مفقود کے تسلیم کرتا ہے۔

باب

راماچ کے خیال میں خوابات ایشور کی چٹائیں (تخلیقات) اس غرض سے ہیں۔  
 کہ خواب دیکھنے والوں کے اذہان میں اس قسم کے اوراکات پیدا ہوں۔ یرقان والے کو  
 سپی بھی زرد رنگ کی نظر آتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ دیکھنے والے کی آنکھ کے  
 صفحہ سے پیلا رنگ آنکھوں کے نکلنے والی کرنوں کے ذریعے سپی پر پڑ کر اسے  
 زرد رنگ کی دکھاتا ہے۔ اس لئے سپی کا زرد معلوم ہوتا ہے۔ سپی کے اندر ایک واقعی  
 تغیر ہے۔ جیسے مٹلائے یرقان آنکھ دیکھا کرتی ہے۔ اگرچہ سپی میں یہ تبدیلی صرف اسے  
 نظر آتی ہے۔ دوسروں کو نہیں کیونکہ پیلا رنگ اس کی آنکھوں کے بہت قریب ہوتا ہے۔  
 اکھیاتی اور میتھارنٹھ کھیاتی کے نظریے اس بارے میں اتفاق رکھتے ہیں  
 کہ باہر سے عاید یا فرض کیا ہو خیال اس شے میں حقیقی بنیاد رکھتا ہے لیکن جہاں اکھیاتی  
 نظریہ یہ کہتا ہے۔ کہ حقیقی بنیاد گزشتہ حضار میں ہے وہاں میتھارنٹھ کھیاتی کا نظریہ  
 بتلاتا ہے کہ یہ خود موضوع کے اندر ہی حال میں موجود ہے۔ جیسے سپی کے اندر چاندی  
 دوسرے عناصر کے ساتھ ملی جلی موجود ہوتی ہے۔ مگر جو اس یا حالات کے کسی نقص کے  
 باعث ہم وہاں سپی کو دیکھنے کی بجائے صرف چاندی کو ہی دیکھا کرتے ہیں۔ غلطی یہی  
 ہوتی ہے۔ کہ ہم سپی میں صرف جزو فقری کو ہی محسوس کرتے ہیں۔ سپی کا نہ دیکھنا ان  
 دونوں نظریوں میں جزو مشترکہ ہے۔ مگر جہاں نظریہ اکھیاتی یہ کہتا ہے کہ اس حالت  
 میں چاندی کا احساس دراصل گزشتہ تجربے کی یاد ہے وہاں میتھارنٹھ کھیاتی کا ذریعہ  
 ایشدوں کی تزیورت کرن عبارات کی بنیاد پر یہ کہتا ہے۔ کہ اس دھوکے میں چاندی  
 واقعی طور پر دیکھی جاتی ہے لیکن سُدرشن سوری بعض دوسرے معلمین کے نظریوں کا  
 حوالہ دیتا ہوا کہتا ہے۔ کہ نظریہ تزیورت کرن ایک عنصر کو دوسرا عنصر سمجھ لینے کی تو  
 اچھی توجیہ کر سکتا ہے۔ لیکن جو دھوکا مشابہت کے باعث دیکھے نہیں جاتے۔ اس کے صفحات ۱۷۷-۱۷۸ دیکھو۔

۱۔ راماچ دوسری اتسام کے دھوکوں کو بیان کرتے ہوئے بتلاتا ہے۔ کہ ہر حالت میں عروسی ہتی  
 واقعی طور پر موجود ہوتی ہے غلطی صرف اس میں ہوتی ہے کہ ہم اس عروسی کے اندر ان دیگر عناصر کو نہیں دیکھتے  
 جو اس غصے کے اندر خامی طور پر موجود اور اس کے ساتھ ملائی ہوتے ہیں جو کہ ہم کا عروسی ہے۔  
 لیکن جو اس وغیرہ میں نقص ہونے کے باعث دیکھے نہیں جاتے۔ اس کے صفحات ۱۷۷-۱۷۸ دیکھو۔

نظریہ تریورت کرن چنداں درست نہیں ہے۔ کیونکہ تریورت کرن اور پچی کرن عناصر کے باہمی اختلاف کو ہی بیان کرتے ہیں۔ ان مرکبات عناصر سے ان کا تعلق نہیں۔ جو سپی ۱۸۳ یا چاندی کی مانند عناصر نمبر سے پیدا ہو کر باہمی مشابہت کے باعث ایک کی بجائے دوسرے کے ہونے کے دھوکے کو ظہور میں لاتے ہیں۔ اس لئے یہ ماننا پڑتا ہے۔ کہ غیرات عناصر پر تریورت کرن کا اصول بھی ایک حد تک عاید ہوتا ہے کیونکہ یہاں بھی انہی کے ذرات میں کسی ایک عنصر کا بہت جزو پایا جاتا ہے اور دیگر ایک یا زیادہ عناصر بھی کم تر مقدار میں موجود ہوتے ہیں۔ مثلاً سپی کے ذرات میں سپی کے مادے کے زیادہ اجزاء موجود ہوتے ہیں اور چاندی کے اجزاء کم تر۔ یہی بات مختلف عناصر کی باہمی مشابہت کی تشریح کرتی ہے اور یہ مشابہت اس لئے ہوتی ہے۔ کہ ایک عنصر دوسرے عنصر کے اندر درحقیقت موجود رہتا ہے۔ اس کا نام پرتی مدھی نیا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ عناصر کی واقعی موجودگی ہی مشابہت کا فیصلہ کرتی ہے۔ اس لئے جہاں بھی ایک شے کو دوسری شے سمجھ لینے کا دھوکا بوجہ مشابہت ہوتا ہے وہاں صحیح معنوں میں کوئی دھوکا نہیں ہوتا۔ بلکہ دوسری شے میں ایک ایسے واقعی جزو کا ادراک ہوتا ہے جو مشابہت کی بنیاد ہے۔ غلطی صرف یہ ہوتی ہے کہ ہم اس عظیم ترجمو کو نہیں دیکھتے جو دوسرے قلیل جزو کے ساتھ ایک ہی وقت میں موجود ہوا کرتا ہے۔ سپی صرف اس لئے سپی کہلاتی ہے۔ کہ اس کے اندر چاندی کے جزو کی بجائے ہی کا جزو بہت زیادہ ہوتا ہے سپی چاندی کا قلیل حصہ ہے۔ حالانکہ اس کے اندر عنصر نقری موجود ہے۔ اس لئے اس کے اندر عظیم تر حصہ سپی کا ہے جو اسے بطور چاندی استعمال کرنے میں مانع رہتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ عام حالتوں میں اس کے اندر چاندی کا جزو سپی کے جزو سے بھیا رہتا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ ہم سپی کو دیکھ رہے ہیں۔ چاندی کو نہیں۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ سپی ہے۔ چاندی نہیں۔ وہاں چاندی نہ ہونے کے معنی سپی ہوا کرتے ہیں۔ کیونکہ سپی کے ادراک نے ہی چاندی کا خیال دور کر دیا ہے۔ یہ سپی ہی ہے جو منفی طور پر چاندی نہیں لگی جاتی ہے اور مثبت صورت میں سپی کہلاتی ہے۔

راماچاریہ عرف وادی مہاسامبودا پاچاریہ جو ویکٹ ناٹھ کاماموں تھا۔ راماچاریہ کی تائید کرتا ہوا کہنا ہے کہ وہم کے متعلق باقی نظریے اینتھا کھیاتی۔ اکھیاتی



یاد

۱۵۴

اور انروچنیہ کھیاتی ایک دوسرے کی تردید کرتے ہیں اور اس لئے یکجا نہیں رہ سکتے۔ وہ اس بات کو ثابت کرنے کی سعی بلیغ کرتا ہے کہ نظریہ ست کھیاتی ان منطقیانہ نتائج سے تائید حاصل کر سکتا ہے۔ جو کہ حقیقت کی اقسام اینتھا کھیاتی اور اکھیاتی میں شامل ہیں۔ وہ اکھیاتی نظریہ وحدت اور اس کے مفہومات کو صحیح مان کر بحث شروع کرتا ہے۔ اس کی یہ بھی رائے ہے۔ کہ یہ نظریہ انجام کار اینتھا کھیاتی کی طرف لے جاتا ہے۔ اور اس لئے (سوائے ست کھیاتی کے) باقی تمام کھیانیوں کی نسبت اینتھا کھیاتی شاید بہترین ہے۔ وہ اپنی تصنیف نیائے کلش میں کہتا ہے کہ چونکہ حصول علم کا راستہ یہ ہے کہ حواس اپنے معروضات تک رسائی حاصل کریں۔ خواہ وہ موہوم ہی کیوں نہ ہوں۔ ایسی اشیا کا ہونا ضروری ہے جن تک ان کی رسائی ہو۔ کیونکہ جب تک ان کا تعلق اشیا سے نہ ہو۔ وہ ان کے متعلق کوئی علم نہیں دے سکتے۔ نقص ہے (دوش) علم جدید کی پیدائش کی توجیہ نہیں ہو سکتی یہ تو صرف کسی شے محسوس یا معلوم ہونے میں مانع ہوتا ہے۔ دوش علت و معلول کے قدرتی تسلسل میں ٹھیک اسی طرح حایل ہوتا ہے جس طرح کہ آگ بیجوں کی پھوٹنے والی طاقتوں کو بر باد کر دالتی ہے۔ مزید برآں سیسی اور چاندی کی پرانی مثال کو سامنے رکھ کر یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ جب خارجی طور پر چاندی کی موجودیت کا نام و نشان نہ تھا۔ تب اس مطلقاً غیر موجود شے کا علم کیونکر ہو گیا؟ چونکہ ہماری آگاہی ان چیزوں سے تعلق نہیں رکھ سکتی۔ جو کہ وجود ہی نہیں رکھتیں۔ اس لئے ہر قسم کی آگاہی میں متعلقہ اشیا کی موجودگی ضروری ہے۔ سیسی اور چاندی کے دھوکے میں ایک تو پہلے تجربہ کی ہوئی چاندی کی یادداشت ہوتی ہے اور دوسرا ”یہ“ جس کا تجربہ دھوکا کھاتے وقت ہوتا ہے اور دوش (نقص) کے باعث یہ پتہ نہیں لگتا کہ چاندی تو صرف سابقہ تجربے کی یاد ہے اور اس وقت صرف ”اس“ کا جو سامنے موجود ہے۔ تجربہ کیا جا رہا ہے۔

وادی ہنسا مہوواہ اینتھا کھیاتی اور اکھیاتی نظریوں کے حق میں مختلف دلائل کا موازنہ و مقابلہ کرتا ہوا نظریہ اینتھا کھیاتی کے دلائل پر بحث کرتا ہے۔ جو یہ ماننے لگے کہ سیسی ہی چاندی معلوم ہوتی ہے۔ اور یہ نظریہ نظریہ اکھیاتی کے

خلاف جو اعتراضات اٹھاتا ہے۔ ان کے جواب میں کہتا ہے۔ کہ اگر ہر شے دوسری شے سے مختلف ہے۔ تب یاد آئی ہوئی چاندی اور زیر بحر بہ "اس" کے درمیانی فرق کو نہ جاننے سے کسی دھوکے کی توجیہ کیسے ہو سکتی ہے؟ اس کے حق میں دلیل دیتا ہوا کہتا ہے کہ جس فرق کو نہیں سمجھا جاتا وہ چیزوں کی اس صفت مخصوصہ سے تعلق رکھتا ہے جس کی وجہ سے وہ ایک دوسری سے تمیز کی جاتی ہے اور باہم خلط ملط نہیں ہوتا ہیں۔ اس قسم کے فرق کو نہ دیکھنے کے باعث ہی سیمی میں چاندی کا دھوکا ہوتا ہے۔ لیکن دھوکے کے متعلق مسئلہ اکھیاتی کے بالآخر سلی بخش ہونے کے خلاف یہ اعتراض ہے کہ وہ اس عمل ترکیبی (سنسگر ویا یار) کی ضرورت کو موقوف نہیں کر سکتا جو کسی جیسے کو فحلاں اور فحلاں خیال کرنے پر منتقل ہے اور جو تمام بحث کرنے والوں کے مباحثوں ہمارے تمام رایوں اور غلطی اور دھوکے کے تصورات میں پایا جاتا ہے۔ اور یہ امر ہمیں اینٹھ اکھیاتی کو بطور اٹل اور انتہائی توجیہ کے قبول کرنے پر مجبور کرتا ہے۔

۱۔ مدراس گورنمنٹ قلمی نسخہ نمبر۔ ۴۹۱۔

۲۔ ان متقدمین کی مانند جن کا حوالہ رانج دیتا ہے۔ پر سمجھا کر کی بھی رائے ہے کہ تمام علم درست ہے۔ اگرچہ اول الذکر وجودیات کی اساس پر اور موخر الذکر نفسیاتی اور اختیاری بنیادیں ماثا ہے۔ خاک تھ جو پر سمجھا کر کے نظریے کی نائیدگی کرتا ہے۔ کہتا ہے کہ جو کچھ بھی آکا ہی میں موجود ہوتا ہے۔ صرف وہی جانا جاتا ہے اور سیمی چاندی کے دھوکے کے وقت جو کچھ جانا جاتا ہے۔ وہ "یہ چاندی ہے" اس وقت سیمی کا کوئی علم نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس وقت سیمی آکا ہی میں موجود ہی نہیں ہے اس لئے یہ بات نہیں کہہ سکتے کہ موہومی علم میں سیمی کو چاندی سمجھا جاتا ہے۔ بلکہ "اس" بطور چاندی کا علم ہوتا ہے۔ کیونکہ جس وقت موہوم چاندی کا علم ہو جاتا ہے۔ اس وقت سیمی کا کوئی علم نہیں ہوتا۔ دراصل دھوکے میں نقائص کے باعث سیمی کی صفات مخصوصہ کو نہیں دیکھا جاتا اور مسبرف اس کی صفات عامہ کو ہی جانا جاتا ہے۔ تب چاندی یاد آتی ہے اور ذہنی عمل میں نقص کے باعث چاندی کو اس اصلی سکائی و زمانی تعلق میں میں یاد نہیں کیا جاتا۔ جس میں اس کا بیشتر تجربہ ہوا تھا۔ بلکہ وہ صرف چاندی کی شبیہ کے طور پر یاد کی جاتی ہے اگرچہ اس بارے میں کوئی شخص تجربہ نہیں رکھتا کہ میں چاندی کو یاد کرتا ہوں۔

وادے ہنسامبو واہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ چونکہ چاندی اس شے کے اندر محسوس ہوتی ہے جو صرف سیسی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک کو دوسرے پر تصور پایا گیا ہے (ابھیٹھا کھیاتی کا یہی اصل کام ہے) ٹھیک طرح چاندی ہمارے روبرو موجود ہونے پر چاندی محسوس ہوتی ہے۔ اسی طرح سیسی چاندی کے دھوکے میں ہمارے روبرو ہے چاندی معلوم ہوتی ہے اور یہاں سیسی ہی بطور چاندی معلوم ہوتی ہے۔ جب دھوکا دور ہو جاتا ہے۔ تب ہم کہتے ہیں۔ یہ چاندی نہیں ہے۔ اور اس کے معنی صرف سیسی کی موجودگی ہی نہیں ہیں بلکہ اس دھوکے کے عمل سے انکار ہے۔ جو پہلے کیا گیا تھا۔

۱۸۶

بقیہ حافیہ صفر گزشتہ لیکن ماننا پڑتا ہے کہ چاندی کا خیال یا دداشت کا ہی نتیجہ ہے۔ کیونکہ اس کو ادراک یا انتاج یا کسی اور ذریعہ علم سے منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ اس طرح علم کے تمام دیگر ذرائع کو منقوسی کرنے کے بعد ماننا پڑتا ہے کہ چاندی کا خیال یا دداشت سے ہی پیدا ہوا ہے۔ چونکہ یہ احساس موجود نہیں ہوتا۔ کہ پچھلا تجربہ یاد کیا جا رہا ہے۔ چاندی کی یاد کو چاندی کے درم سے قریب نہیں کیا جاتا، کیونکہ یہی امور ہیں جو موجودہ ادراک کو یاد کی ہوئی شبہیہ سے تیز کرتے ہیں اور اس لئے ہم یا دداشت اور اپنے روبرو کسی شے کے واقعی درک میں تیز کرنے میں ناکامیاب رہتے ہیں۔ حماس وغیرہ میں نقائص ہونے کے سبب سے اس شے کی صفات مخصوصہ ہیں محسوس ہی نہیں ہوتیں۔ اس امتیاز کو نہ محسوس کرنے کا نتیجہ ہے کہ یہ دو طرح کی آگاہی اس چاندی کے براہ راست احساس کا دھوکہ پیدا کر دیتی ہے جو اس وقت ہمارے روبرو موجود نہیں ہے۔ یہاں تک کہ ہم اسے اٹھانے کے لئے ہاتھ بڑھانے لگتے جاتے ہیں۔ جو یا صحیح چاندی ہمارے سامنے موجود ہے (دیکھو پر کرن پینک باب چارم۔ نیلے دستی)۔

مدرسہ سوری شہرت پر کا شکایں راج کے سابقین کے نظریہ تیمار تہ کمیاتی پر اس کی تفسیر سے متعلق میں کہتا ہے کہ نظریہ کمیاتی کی یہ خوبی ہے کہ بہت سادہ ہے اور کم از کم فرض کرتا ہے۔ یہ کہتا ہے کہ دھوکا اس لئے ہوتا ہے کہ ایک غیر شخص شے کو دیکھا گیا ہے اور ”یہ“ اور شبہ حافیہ میں فرق کو نہیں دیکھا گیا۔ یہ بات دھوکے کے تمام نظریوں میں تسلیم کرنے کی پڑتی ہے اور ان میں اس کے سوا اور باتیں بھی فرض کرنی پڑتی ہیں۔

کیونکہ اگر منفیات کے ساتھ بھی مثبت حقائق کی مانند سلوک کیا جائے تب تو منفی اور مثبت کا امتیاز ہی جاتا رہے گا۔ نظریہ اکیہاتی کہتا ہے کہ تعلق کی غیر موجودگی کو نہ جاننا ہی دھوکے کا سبب ہے۔ اس موقع پر سوال ہو سکتا ہے کہ تعلق کی غیر موجودگی کیلئے یہ صرف خود شے نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا۔ تو ہم یہ توقع نہیں رکھ سکتے تھے کہ خود شے (مثلاً سیسی) کو نہیں دیکھا گیا اور صرف ہی دھوکے کا موجب ہے اور یہ نامکن ہے۔ مزید برآں چاندی تو ہمیں اپنے روبرو ایک واقعی شے معلوم ہوتی ہے جسے ہم دیکھتے ہیں۔ وہ اس وقت کوئی یاد رکھی ہوئی معلوم نہیں ہو کر تی۔ ہم جانتے ہیں کہ جب ہم ہو ہو مہ چاندی کو یہ چاندی ہے کے طور پر محسوس کرتے ہیں۔ وہاں ایک جھوٹے تعلق کا ادراک موجود ہوتا ہے۔ لیکن امتیاز کے عدم تفہیم کا تصور کبھی عملی طور پر واقعی تجربے میں محسوس نہیں ہوتا۔ اگر ہم اس امر کی تحقیقات کریں کہ (مثلاً سیسی اور چاندی) میں بطلان و تناقض کی ماہیت کیا ہے تب ہم دیکھیں گے کہ یہ امر واقعہ کہ جب صدف کو جلایا جاتا ہے تو وہ رکھ ہو جاتی ہے اور چاندی کو جب آگ میں ڈال دیا جائے۔ تب اس کی انگوٹھی بنائی جاسکتی ہے دھوکے کا موجب نہیں ہے۔ بلکہ یہ بات جس کے متعلق ہمارا یقین تھا کہ آگ میں ڈالنے سے اس کی انگوٹھی بنائی جاسکتی ہے۔ اس سے اب انگوٹھی نہیں بنائی جاسکتی۔ اگر درحقیقت بطلان ہی معنی رکھتا ہے۔ تب تو یہ اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ اس میں کسی عمل کے ایک قسم خاص کے سبب کو دوسرا سبب سمجھ لیا جاتا ہے۔ اسی کا نام امتیاز کہلاتا ہے۔ کیونکہ اگر اس موقع پر اسے امتیاز کی عدم شناخت بھی کہا جائے۔ تب بھی ایسے حالات میں ایک شے کو دوسری شے یقین کرنے کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ اس قسم کے تمام امور میں آخری توجہ تجربے کی طرف ہی مبذول کرنا چاہئے جو تصدیق کرتا ہے۔ کہ ہر حال میں دھوکے کے معنی ایک شے کو دوسری شے خیال کرنا ہیں۔

اگرچہ وادی ہنسا بمبؤ داہا چاریہ اس طرح نظریہ امتیاز کہلاتی کا موید ہے۔ لیکن وہ اکیہاتی کے نظریے کو یونہی اڑا نہیں دیتا۔ بلکہ اقرار کرتا ہے کہ اگر دوسرے نقطہ نگاہ سے دیکھا جائے۔ تب یہ بھی دھوکے کے واقعات کی توجیہ کر سکتا ہے۔ کیونکہ اگر صدف اور نقرے کے فرق کی عدم شناخت نہ ہوتی۔ تب صدف کو کبھی نقرہ

تصور نہ کیا جاتا۔ اس طرح سے دیکھا جاتا ہے کہ اینٹھا کھیاتی میں بھی اکھیاتی کا نظریہ شامل ہے کیونکہ اس ضمن سے کہ ہم صدف کے ساتھ بھی وہی برتاؤ کریں جیسا کہ نقرہ کے ساتھ کرنا چاہتے ہیں ضروری ہے کہ ہم اس چیز میں جو ہمارے روبرو موجود ہے اور جو صرف یاد کی جاتی ہے کوئی تمیز نہ کریں۔ لیکن اگرچہ اکھیاتی کی اس منفی سچائی (مثلاً عدم شناخت اختلاف) کو کئی جگہ ایک ضروری مرحلہ خیال کیا جاسکتا ہے۔ تاہم تعلق یا ترکیب (سنسکر) کی مثبت حقیقت کو ایک ایسا لابدی مل مانا پڑتا ہے۔ جو ایک مقررہ ادراک کے مختلف عناصر کو باہم مربوط کرتا ہے۔ چونکہ ہمارے تمام عملی رویے اور عمل کی اصلی جزئیات میں ترکیب کی فطرت رکتی ہے۔ اس واسطے یہ فرض کرنا غلط ہو گا کہ اختلاف کی عدم شناخت بذات خود ہمارے اعمال کا اصلی سبب ہو سکتی ہے۔ اگرچہ وادی ہنسامبودا یا چاریہ اکھیاتی اور اینٹھا کھیاتی کے نظریوں کی نسبتی سچائی پر اس خیال سے اپنی ساری بحث خراج کرتا ہے کہ وہ دہم کے غالباً صحیح نظریے ہیں لیکن وہ دہم کے متعلق رائے کے اس نظریے کا بھی حوالہ دیتا ہے کہ تمام چیزیں تمام چیزوں میں موجود ہیں اور اس واسطے کوئی علم بھی مہموم نہیں ہے۔ اس نظریے کو تعینی اور انجام کا صحیح نظریہ تصور کرتا ہے لیکن اگر یہ بات ہو۔ تو اکھیاتی اور اینٹھا کھیاتی کے متعلق تمام مباحثے بے سود ہوں گے۔ وادی ہنسامبودا یا چاریہ اس امر کو بنلانے کی کوشش نہیں کرتا۔ کہ اگر یہ نظریہ مان لیا جائے۔ تب کس طرح اکھیاتی اور اینٹھا کھیاتی کے نظریے قابلِ پایہ ہوں گے۔ اس کے بعد وہ انروچینہ کھیاتی (سیسی میں چاندی کی ناقابلِ بیان نموداری کی مانند) پر بحث چینی کرتا ہے جو مقلدین شکر کاغذ تبدیل نظریہ ہے۔

انٹا چاریہ نے جو انیسویں صدی کا ایک مصنف گزرا ہے۔ دہم کے اس نظریے پر زور دیا تھا جس کے مطابق جلاشیہ جلاشیہ میں موجود ہیں اور اس نے صدف کا نقرہ دکھائی دینا نہ تو جھوٹا علم ہے اور نہ تجربہ کی ہوئی اور یاد کی ہوئی چیزوں کے درمیان عدم شناخت ہے۔ کیونکہ یہ چاندی ہے کا ادراک دو مختلف ادراکات میں اور چاندی کا مرکب ہے۔ اگر اس میں دائمی اور اک موجود نہ ہوتا تو ہم اپنے سامنے موجود "اس" کو کبھی بلور نقرہ محسوس نہ کرتے۔ دوش (نقص) کا کام صرف اتنا ہی ہے کہ وہ صدف کے جزو کو جو نقرہ کے جزو کے ساتھ مل رہا ہے ہمارے ادراک

سے چھالیتا ہے اور یہ کہنا کہ تمام اوراکات اپنے اپنے خارجی حقایق متعلقہ رکھتے ہیں۔  
 یہ معنی نہیں رکھتا کہ اشیاء کسی ہی میں محسوس کی جاتی ہیں۔ بلکہ اس کے معنی ہیں کہ  
 یہ بات صحیح نہیں ہے کہ جو کچھ محسوس کیا جاتا ہے۔ وہ اپنے تعلق میں کوئی خارجی بنیاد ہی نہیں  
 رکھتا۔ وہ آتش اور آبی سے چاندی تیار ہوتی ہے۔ یقیناً عنصری آتش کے اندر موجود  
 ہوتا ہے اور وہ خاکی ذرات جن سے صدف تیار ہوتی ہے۔ وہ عنصری ارض میں  
 پائے جاتے ہیں۔ یہ مواد تریورت کرن کے ابتدائی مرحلہ ترکیبی میں باہم خلطہ ملطہ  
 ہو جاتے ہیں۔ اس بیان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ نقرہ کا وہی اوراک  
 اپنی بنیاد میں واقعی خارجی نقرہ رکھتا ہے اختلا چاہیہ دلیل دیتا ہے کہ یہ امر بدیہی ہے۔  
 کہ سبھی بطور چاندی نظر نہیں آسکتی۔ کیونکہ جب صدف نقرہ نہیں ہے۔ تب یہ کس طرح  
 نقرہ معلوم ہو سکتی ہے؟ ”یہ چاندی ہے“ کے ادراک تجربے کی موزوں توضیح کیلئے یہ ماننا  
 ضروری ہے۔ کہ ”یہ چاندی ہے“ کے مرکب کے ہر دو اجزائے ترکیبی ”یہ“ اور ”چاندی“  
 دونوں ہی ادراکات متعین ہوں۔ کیونکہ صرف اسی صورت میں اس ادراک کو جائز خیال  
 کیا جاسکتا ہے کہ میں چاندی دیکھتا ہوں۔“

## خدا کی ہستی کے بارے میں ثبوتوں کی نارسائی

خدا کی ہستی صرف شاستر پران سے ہی جانی جاسکتی ہے۔ دوسرے تمام  
 ثبوت جو خدا کی ہستی کے بارے میں پیش کئے جاتے ہیں۔ انجام کار نامکامیاب رہتے  
 ہیں۔ کیونکہ ان دلائل کے اثر کو زایل کرنے کے لئے ہمیشہ کامیابی کے ساتھ مخالفانہ  
 دلائل پیش کی جاسکتی ہیں۔

خدا نہ تو کسی خاصہ سے محسوس ہو سکتا ہے اور نہ ذہن اس کا ادراک حاصل  
 کر سکتا ہے۔ کیونکہ حواس تو صرف انہی اشیاء کی خبر دے سکتے ہیں۔ جو ان کے تعلق میں  
 آئیں اور ذہن بھی (جذبات خوشی و غمی کی بلا واسطہ اطلاعات کے سوا) حواس خارجیہ کی

بابت

دو کے بغیر اشیا کا علم نہیں دے سکتا۔ مزید برآں خدا کو سنتوں کی کسی خاص جنس (یوگ پرینکش) سے بھی نہیں جان سکتے۔ کیونکہ اس قسم کے احساسات حافلہ سے تعلق رکھتے ہیں اور ہمیں کسی ایسے واقعے کی خبر نہیں دے سکتے جو ہمیں بذریعہ حواس خارجہ پیشتر معلوم نہ ہو۔ سنت لوگ وہی کچھ دیکھ سکتے ہیں۔ جو پہلے کبھی دیکھا جا چکا ہے۔ اگرچہ وہ شے اس وقت حواس کے روبرو موجود نہ ہو۔ اور جو اشیا حواس کے لئے حد سے زیادہ چھوٹی ہیں حواس انہیں بھی محسوس نہیں کر سکتے۔ کیونکہ وہ ان کے ساتھ کوئی حسی تعلق قائم نہیں کر سکتے۔ کوئی ایسی دلیل نظر نہیں آتی جس کی بنا پر ایک ایسے پرہم تھا (برترین روح) کو مانا جاسکے۔ جو تمام اشیا کو براہ راست جانتا اور بناتا ہو۔ عام دلیل جو اس بارے میں پیش کی جاتی ہے۔ معلول سے علت کی طرف ہے۔ چونکہ دنیا ایک معلول (کارہ) ہے اس لئے ضروری ہے کہ اس کی کوئی علت بھی ہو۔ ایک بنانے والا جو اس کے تمام مسئلے اور اس کے استعمال کو براہ راست جانتا اور ان سے لطف اٹھاتا ہو۔ دنیا اس لئے معلول ہے کہ یہ دیگر معلولات کی مانند اجزا سے مرکب ہے (سویو)۔ اور صحیح و سلامت جسم انسانی کی مانند یہ ایک اور صرف ایک پرش (شخص) کی نگرانی اور رہنمائی کی محتاج ہے۔ لیکن اہل بات یہ کہتے ہیں کہ یہ دونوں امور باہم مشابہ نہیں ہیں۔ جسم انسانی کو اس کی نگرانی روح نہ بناتی ہے اور نہ قائم رکھتی ہے۔ کسی شخص کے جسم کی پیدائش تو اور شلٹ (اعمال غیر مرئی) کا نتیجہ ہے۔ نہ صرف اسی شخص کے اعمال کا بلکہ ان ہستیوں کے اعمال کا بھی جو اس سے فائدہ اٹھاتے یا اس کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ اس کی ہستی بطور مربوط اجزا کے ان اجزا کے بلاں کا نتیجہ ہے اور یہ بلاں اس ذی حیات شخص پر کوئی انحصار نہیں رکھتا۔ جو اس کی نگرانی کرتا ہے۔ بطور ذی حیات کے اس کی ہستی یکتا ہے اور کائنات بطور کل کی صورت میں نہیں پائی جاتی۔ اور ایک شخص کی نگرانی کو کل حرکات کی ناقابل تفسیر علت بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ یہ بات سب کو معلوم ہے۔ کہ کسی شخص کی ہستی کسی ایسی بھاری چیز کو حرکت دینے کے لئے محو شال ہوا کرتے ہیں جو اس شخص کو خش کے بغیر ہلائی نہیں جاسکتی۔

مزید برآں اگر دنیا کا بنانے والا مان بھی لیا جائے۔ تو کیا دنیا کی بناوٹ کو

ایک یا زیادہ انفرادی ارواح سے منسوب کرنا بہتر نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ دنیا کے سالے کی براہ راست واقفیت رکھتے ہیں۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ بنانے والا چیزوں کی اندرونی طاقتوں اور تاثیرات سے بھی آگاہ ہو۔ اسی قدر کافی ہے کہ جو اشیاء یہ طاقتیں رکھتی ہیں۔ اسے ان کی براہ راست واقفیت حاصل ہو۔ ہم دیکھتے ہیں کہ صنعت کی تمام صورتوں مثلاً صراحی، کپڑا وغیرہ میں بنانے والا ایک معمولی فرد انسانی ہوا کرتا ہے۔ چونکہ اسی قسم کی مثالوں سے دنیا کے بنانے والے کے متعلق نتیجہ نکالا جاتا ہے۔ اس لئے یہی مناسب ہوگا کہ اس دنیا کو بنانے والا بھی ایک اسی قسم کا وجود مانا جائے۔ پس دنیا کو بنانے والا ایک پرہیزگار (برترین روح) ماننے کی بجائے ہم ایک انفرادی روح کو اس کا صانع خیال کر سکتے ہیں۔ اس طرح آنتاج سے خدا کی ہستی کو ثابت کرنا مشکل ہے۔ معمولی آنتاج ایسی چیز کو جاننے کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں جو اور طریقوں سے بھی جانی جاسکتی ہے اور ان تمام صورتوں میں نتیجے کی صحت کو دوسرے طریقوں سے جانچا جاتا ہے۔ مگر خدا کو جاننے کے لئے یہ طریقہ کام نہیں دے سکتا۔ کیونکہ وہ کسی اور بالواسطہ یا بلا واسطہ طریق سے جانا نہیں جاسکتا۔ اس لئے یہاں آنتاج کا اطلاق باطل ہے سو ہے۔ کیونکہ ہمارے پاس اور کوئی ذریعہ ہی نہیں جس سے آنتاج کی صحت کو جانچا جائے یا جو اس نتیجے کا صرف ایک طریق خاص پر تعین کر سکے۔ چونکہ ہر ایک قسم کے آنتاجات کی بنیاد مختلف قسم کے بیانات سے اخذ کیا جاتا ہے اس لئے یہ فیصلہ کرنا ممکن نہیں کہ کسی خاص قسم کے آنتاج کو کسی دوسرے آنتاج پر ترجیح دی جائے۔ ایسے لوگ موجود ہیں جو یہ کاٹنا فی دلیل پیش کریں گے کہ چونکہ منفرد اشخاص میں یہ طاقت نہیں کہ وہ ان اشیاء کو جان سکیں۔ جو لطیف ہیں یا جو ان کی نظر سے پوشیدہ ہیں یا بہت دور ہیں۔ اس لئے اس دنیا کو بنانے والا کم از کم ایک ایسی روح برترین (پرہیزگار) چاہئے۔ جو انفرادی ارواح سے بالکل ہی مختلف ہو۔ اسلئے یہ ماننا ضروری ہے کہ دنیا کو بنانے والے کی طاقتیں غیر محدود ہوں۔ محلول سے ہم علت کے متعلق آنتاج کیا کرتے ہیں اور محلول کی فطرت سے ہم علت کی فطرت کا اندازہ لگاتے ہیں۔ اس لئے اگر اس کائنات کی کوئی علت مانی جائے۔ تب یہ بھی ماننا پڑے گا کہ اس علت میں محلول کی پیدائش کے لئے غیر محدود طاقتیں پائی جاتی ہیں۔ ایسی علت کا آنتاج



بابت

جو کہ اسے پیدا کرنے کے قابل نہیں۔ بے محل ہے۔ نیز علل عامہ کی غیر ضروری تشریح کو درمیان میں لا کر نہیں کہنا چاہئے کہ جس طرح عوام کی حالت میں معلول کی پیدائش کے لئے جسم اور آلات کی ضرورت ہو کر رہتی ہے۔ اسی طرح کائنات کی علت برترین کے لئے بھی ایک جسم اور کام کرنے کے واسطے آلات کا رکھنا لازمی ہے۔ ایسا ہونا ضروری نہیں۔ کیونکہ کوئی نتائج صرف ارادہ اور خواہش کے بل سے پیدا ہو جایا کرتے ہیں (منسلک) اور ارادہ اور خواہش دونوں ہی جسم کے محتاج نہیں ہیں۔ کیونکہ ان کی پیدائش جسم کی بجائے ذہن سے ہوتی ہے۔ ذہن کی ہستی بھی جسم پر انحصار نہیں رکھتی۔ کیونکہ جسم جھوٹے کے بعد بھی ذہن موجود رہتا ہے۔ چونکہ معمولی لوگ جو نیکی اور بدی کے نتائج ہیں۔ اس قسم کی گونا گوں مختلف الاجزا اور حیرت آمیز کائنات پیدا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ اس واسطے ایک ایسا پرہم آتما (روح برترین) ماننا چاہئے جس نے اس دنیا کو پیدا کیا ہے۔ چونکہ تمام اشیاء معلومہ میں کسی بھی معلول کی علت مادی اور علت فاعلی جدا جدا دیکھے جاتے ہیں۔ اس لئے صرف پرہم ہی اس دنیا کا پادان کارن (علت مادی) اور منتہ کارن (علت فاعلی) نہیں ہو سکتا۔

اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہ امر سلسلہ ہے کہ دنیا ایک معلول اور بہت وسیع ہے مگر اس بات کا کسی کو علم نہیں ہے۔ کہ اس دنیا کے تمام اجزا کسی وقت پر اور کسی ایک شخص سے پیدا ہوتے تھے پھر یہ کس طرح کہہ سکتے ہیں کہ اسے کوئی نامعلوم روح برترین (پرہم پرش) بنانے والی ہے۔ اور کیوں اس بات کو روکیا جائے۔ کہ انفرادی ارواح اپنے اپنے مخلص خویوں اور طاقتوں کے ذریعے اوقات مختلف پر اس دنیا کے مختلف اجزا کو بنایا ہو گا۔ جو اس وقت ہیں ایک شخص کا ایک ہی وقت میں پیدا ہوا مستعد کل معلوم ہو رہی ہے۔ یہ بات سراسر ممکن ہے۔ کہ مختلف اجزائے عالم مختلف اوقات میں پیدا کئے گئے ہوں گے اور اسی طرح ہی مختلف اوقات پر مابود کے جائیں گے۔ ساری کائنات کو شخص واحد کی پیدائش خیرا کرنا تقریباً ایک ورم بے بنیاد معلوم ہوتا ہے۔ اس امر سے کہ دنیا ایک معلول ہے صرف ہی نتائج ہو سکتا ہے۔ کہ اسے کسی پرہم ہستی نے پیدا کیا ہے۔ مگر اس امر کا کوئی بھی ثبوت نہیں کہ اسے صرف ایک پرہم ہستی نے پیدا کیا ہے۔ یہ غیر محدود دنیا ایک ہی آن میں پیدا ہونی ممکن تھا

اور نہ ہی ایسا ہونے کا کوئی ثبوت موجود ہے۔ اور اگر یہ بتدریج پیدا ہوتی ہے تب ہم کئی قسمیہ مستیاں فرض کر سکتے ہیں۔ جنہوں نے اسے پیدا کیا ہوگا۔ علاوہ بریں چونکہ خدا بذات خود ایک مطلقاً ہستی کا ملکہ ہے اس کے متعلق یہ خیال ہی نہیں کیا جاسکتا۔ کہ اسے ایسی دنیا پیدا کرنے کی ضرورت ہو سکتی ہے اور اس کے پاس نہ تو جسم ہے اور نہ ہاتھ جن کے ذریعے اس کا ثبات کو پیدا کر سکے۔ یہ سچ ہے کہ ذہن جسم کے ساتھ قائم نہیں ہو جایا کرتا۔ مگر اسے کبھی عمل پذیر نہیں دیکھا گیا جس حالت میں کہ اس کا جسم کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو۔ اگر یہ مانا جائے کہ خدا بھی جسم رکھتا ہے۔ تب وہ ابدی نہیں ہو سکتا اور اگر وہ اجزائے جسم رکھنے کے باوجود ابدی ہو سکتا ہے۔ تو اسی دلیل کے مطابق اس دنیا کو بھی ابدی خیال کیا جاسکتا ہے اور اگر یہ مانا جائے کہ دنیا صرف اس کی (جسمانہ خواہش) سے نمودار ہو گئی ہے۔ تو یہ ایک ایسی عجیب و غریب بات ہوگی۔ جو علت و معلول کے متعلق حالات معلومہ کے ساتھ کوئی مشابہت ہی نہیں دیتی۔ پس اگر ہم اپنے تجربے میں آئے ہوئے حالات علت و معلول کی بنا پر خدا کی ہستی کو ماننے ہیں اور اگر ایسا خدا ان تمام اوصاف سے بہرہ ور ہے۔ جو عام طور پر اس سے منسوب کئے جاتے ہیں اور اس کے پیدا کرنے کے طریقے بالکل ہی نیا ہے اور عجیب قسم کے ہیں۔ تب وہ ایک ایسا سبب ہے۔ جسے معلومہ اسباب اور ان کے طرق تخلیق کی مشابہت کی بنا پر نہیں مانا جاسکتا پس استیلا کے ذریعے خدا کی ہستی کبھی ثابت نہیں ہوتی۔ اس کی ہستی کو صرف شاستر پرانوں کی تہات پر ہی تسلیم کیا جاسکتا ہے۔

## بھاسکر اور رامانج

—•—•—•—

بھاسکر اور رامانج کا اقتیاط سے مطالعہ کرنے والا ہر شخص ضرور جانتا ہوگا کہ امور فلسفیانہ میں رامانج بھاسکر کا بہت مقروض ہے اور اکثر امور کے تعلق ان کی رائے کم و بیش یکساں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ رامانج اپنے خیالات کے لئے بودھان یا دیگر دیشینو

بانت

مصنفین کا بھی مہوں منت ہو۔ مگر وہ بھاسکر کا تو بہت ہی مقروض ہے جیسا کہ ان کے نظامات کا نسبتی مطالعہ ظاہر کرتا ہے مگر ان کے نظامات بالکل ہی ایک نہیں ہیں اور ایک اہم امر میں ان کا اختلاف ہے۔ بھاسکر مانتا ہے کہ برہم تو ہستی و عظیم منزہ ہے۔ مطلقاً بے صورت اصول عتی ہے۔ اور وہی برہم بحالت معلول دنیا کی شکل میں موجود ہے۔ بھاسکر کی رائے میں اس خیال کے اندر کوئی تناقض یا اشتکال نہیں ہے۔ کیونکہ تمام اشیا اسی قسم کی دہری شکل رکھتی ہیں۔ وہ ایک بھی ہیں اور انیک بھی۔ وحدت بھی ہیں اور اختلاف بھی۔ وحدت اور اختلاف تمام اشیا کی فطرت میں موجود ہے۔ مگر رائج کی رائے میں وحدت اور اختلاف دونوں کو ایک وقت میں نہیں مانا جاسکتا۔ چنانچہ جب ہم کہتے ہیں کہ ”یہ اس کی مانند ہے“ تو اس کے یہی نہیں ہوتے۔ کہ وہی ایک ہستی ہی موضوع بھی اور محمول بھی۔ مثال کے طور پر فرض کرو۔ کہ مذکورہ بالا قضیے میں ”اس سے مراد گلے ہے۔ اور محمول اس کی مانند“ جسمانی صورت کا خاص اور یکتا بیان دیتا ہے۔ تب موخر الذکر، اول الذکر کی صرف ایک صفت ہونے سے اس کی فطرت اور خصوصیت کو متعین کرتا ہے۔ موضوع اور محمول کی عینیت کا اعلان کوئی معنی نہیں رکھتا اور نہ یہ کہنا کچھ معنی رکھتا ہے۔ کہ ایک ہی ہستی ہے جو بصورت وحدت موضوع ہے اور بصورت اختلاف محمول ہے۔ بھاسکر یہ دلیل دیتا ہے کہ شراط اور مشروطیت بالکل ہی مختلف نہیں ہوا کرتے اور نہ ہی جو ہر اور اس کے اعراض کیلئے اور اس کی سفیدی بالکل مختلف ہوتے ہیں۔ جو ہر کے بغیر اعراض اور اعراض کے بغیر جو ہر کی ہستی نہیں ہے۔ تمام اختلاف وحدت بھی ہے کسی شے کی تولد و صفات اس شے سے جدا نہیں ہوتیں۔ آگ سوزش اور روشنی سے جدا کوئی ہستی نہیں رکھتی۔ اس لئے ہر شے وحدت بھی ہے اور اختلاف بھی۔ اور ان میں سے کسی ایک کو دوسرے میں بالکل ہی تحول نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن رائج کہتا ہے کہ تمام قضیوں میں محمول موضوع کی صفت ہوا کرتا ہے۔ یہی صفاتی نظریہ جس نوع و علت و معلول کل اور افراد کی تمام مثالوں پر عاید ہو سکتا ہے۔ ”اختلاف“ اور ”وحدت“ چیزوں کی دو جداگانہ صورتیں نہیں ہیں۔ جو دونوں ہی حقیقی ہوں۔ اختلاف۔ وحدت کی فطرت اور خاصیت کو بدلتا یا متصف کرتا ہے

۱۹۳

اور یہ بات پیچیدہ اور مرکب انشیاؤ کے متعلق ہمارے کل تجربے سے ثابت ہوتی ہے۔  
 رامانج کے خیال میں ایک ہی ہستی کی وحدت اور اختلاف کو ماننا متباہن بالذات ہے۔  
 اختلاف کی بذات خود سچائی کو تجربہ ثابت نہیں کرتا۔ کیونکہ کیفیت یا کیفیت وغیرہ  
 کا اختلاف ہمیشہ فاعل کی فطرت کو بھڑو وحدت تبدیل دیتا ہے اور ہم صرف اس بات  
 کا تجربہ رکھتے ہیں۔

بھاسکر کہتا ہے۔ کہ اگرچہ برہم دو طرح کا ہے ایک جو بصورت اختلاف  
 نمودار ہو رہا ہے اور دوسرا جو ہستی اور علم کی بے صورت وحدت مطلقہ ہے۔ مگر  
 ان میں سے صرف موخر الذکر ہمارے بلند ترین علم و عبادت کا موضوع ہے۔ رامانج  
 اس بے صورت و اختلاف کی ہستی سے منکر ہے اور اس باصفات امر مختلف الاجزا  
 برہم کا قایل ہے جو سب سے پرے اور سب کے اندر موجود رہتا ہوا اپنی ذات  
 میں بطور ایک جسم کے اپنے اندر انفرادی ارواح اورادی دنیا کو جگہ دیتا ہے۔  
 برہم اور جیو (انفرادی روح) کے باہمی تعلق کے بارے میں بھاسکر کہتا ہے۔ کہ  
 جیو برہم ہی ہے مگر وہ انتہا کرن کی اُپادھی (ذہنی تعین) سے محدود ہو گیا ہے  
 اور جب یہ کہا جاتا ہے کہ جیو برہم کا انش (جزو) ہے تب یہ لفظ انش برہم  
 کا جزو یا علت ہونے کے معنوں میں استعمال نہیں ہوتا۔ بلکہ ان اصطلاحی معنوں  
 میں کہ برہم ذہنی حدود کے باعث محدود ہو رہا ہے۔ یہ محدودیت یا تعین  
 غیر حقیقی یا وہمی نہیں ہے۔ اس محدودیت کے باعث انفرادی ارواح ذرات  
 کی مانند ہیں۔ مگر رامانج کی رائے میں برہم اور جیو کا فرق جو جہالت محسوس ہوتا ہے  
 اور اس لئے یہ فرق غیر حقیقی ہے۔ رامانج کی رائے میں جیو اور برہم کی ایکتا (عینیت)  
 آخری سچائی ہے۔ برہم اور جیو کے درمیان کمال وغیرہ محدودیت اور قص محدودیت  
 کا ظاہری فرق جو جہالت ہے اور یہ فرق اسی دم مٹھوٹا محسوس ہونے لگتا ہے۔  
 جب ارواح اس بات کو جان لیتی ہیں کہ ان سے برہم کا جسم بنتا ہے۔ رامانج کے  
 خیال کے مطابق فرق بذات خود کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ مگر جس مائل موضوع کی طرف

بات

اشارہ رکھتا ہے اس کی خصلت مخصوصہ کو بدلتا اور اس کا فیصلہ کرتا ہے موضوع اور اس کی خصلت ایک ہی بات ہیں۔ بھاسکر کے خیال میں عینیت اور اختلاف دو انداز ہیں۔ جو دونوں ہی یکساں طور پر ایک دوسرے پر غیر مخصر اور حقیقی ہیں اگرچہ وہ آپس میں تعلق رکھتے ہیں۔ بھاسکر پر سختہ چینی کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ اگر برہم کے تعینات بھی حقیقی ہوتے۔ تب تو برہم ان سے بالکل محدود ہی ہو جاتا۔ کیونکہ برہم کوئی ایزا نہیں رکھتا اور اس لئے وہ اپنی کلیت میں ہی ملوث ہو جاتا۔ رمانج نے بھاسکر کے نظریے کے بعض لطیف پہلوؤں پر مناظرانہ جہارت کے ساتھ اعتراض اٹھایا ہے۔ مگر یہ اعتراض بھاسکر کے خلاف بہت قوی معلوم نہیں ہوتا اگرچہ اس کے اس منطقیانہ دعوے کو مان لیں کہ وحدت اور کثرت۔ علت اور معلول ایک ہی حقیقت کے دو انداز ہونے سے یکساں طور پر حقیقی ہیں۔ ایسا معلوم نہیں ہوتا کہ رمانج بھاسکر کے نظریے کی تردید میں کافی حد تک کامیاب ہوا ہے۔

نیز رمانج برہم کے متعلق یہ بھی کہتا ہے کہ وہ انفرادی ارواح اور مادی دنیا کے ساتھ ایک ہے اور پھر ان سے مختلف بھی ہے۔ لیکن صرف ان معنوں میں کہ جس طرح کسی جوہر کے عرض یا جزو کو یک وقت اس جوہر یا کل کے ساتھ جس سے وہ تعلق رکھتا ہے۔ ایک اور مختلف خیال کیا جاسکتا ہے۔ انفرادی ارواح (جیو) اور بے جان مخلوقات برہم کے اجزاء کے طور پر ہی ہستی رکھتے ہیں۔ بذات خود نہیں۔ چونکہ وہ برہم کے اجزاء ہیں۔ اس لئے برہم کے ساتھ ان کی عینیت (ابھید) ایسی ہی بنیادی سچائی ہے جیسا کہ برہم کے ساتھ ان کا فرق (بھید) اسی قدر ہی واقعی ہے کہ جس قدر کہ جوہر کو اس کے اعراض سے مختلف خیال کیا جاسکتا ہے۔ اس معاملے پر بھاسکر اور رمانج کے درمیان جو بڑا فرق دیکھا جاتا ہے یہ ہے کہ بھاسکر جسم اور اجزایا جوہر اور اعراض کے تصورات کو درمیان میں لانا ضروری خیال نہیں کرتا۔ اسی کے عقیدے کے مطابق برہم ایک ہی وقت سب کے اندر بھی ہے اور سب سے برتر بھی۔ ایک ہی وقت میں عینیت اور اختلاف دونوں کو ہی موجود مانا جاسکتا ہے اور اس کی تصریح

۱۹۵

علت و معلول یا جوہر و اعراض وغیرہ اشلہ سے ہو سکتی ہے۔

## فلسفہ رامنچ کی وجودیاتی حثیت

• ۱۰۰ •

حیرت انگیز بناوٹ اور عجیب طریق اور ترتیب سے منضبط کائنات برہم سے نمودار ہوئی ہے۔ اسی سے قائم ہے اور بالآخر اسی کے طرف راجع ہوگی۔ برہم وہ ہے جس کی بڑائی کی کوئی حد نہیں۔ اگرچہ کائنات کی تخلیق قیام اور فنا صفات ثلاثہ ظاہر کرتے ہیں۔ مگر وہ جداگانہ حقائق کی طرف اشارہ نہیں دیتے۔ وہ ایک ہی حقیقت سے جس میں ان کا وجود ہے تعلق رکھتے ہیں۔ اس کی اصلی ذات اس کی لا تغیر ہستی۔ اس کا ابدی علم کل اور لمحاظ زمان و مکان و صفات اس کی غیر محدودیت ہے۔ سوتر (۱-۲) پرنسکر کی تعبیر کا حوالہ دیتا ہوا رامنچ کہتا ہے۔ کہ جو لوگ برہم کو صفات سے محض (نروشیش) مانتے ہیں وہ اس سوتر کے صحیح معنوں کے حق میں انصاف نہیں کرتے۔ کیونکہ یہ بیان کرنے کی بجائے کہ دنیا کی تخلیق قیام اور فنا برہم سے ہیں۔ اس سوتر کے معنی لینے چاہئیں۔ کہ تخلیق قیام اور فنا کا دھوکا برہم سے ہے۔ لیکن ایسا کہنا بھی برہم کو صفات سے معرث ثابت نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اس دھوکے کا باعث اگیان (جہالت) ہوگا اور برہم اس اگیان کا منظر ہوگا۔ اگر وہ ایسا کرتا ہے۔ تو اگیان کے باعث نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ اس کی ذات نور پاک ہے جو مادیت کے تصور سے مختلف ہے۔ اور اگر یہی فرق ہے تو نہ تو یہ بے صفات ہے اور نہ ہر قسم کے اختلاف سے پاک ہے۔

اس سے مذکورہ بالا سوتر پرنسکر کی تعبیر کے حقیقی معنوں کے متعلق ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے۔ کہ اگر اس کی مراد یہی پڑی ہے جیسی کہ رامنچ ظاہر کرتا ہے تو کیا برہم وہی ہے جس سے دنیا وغیرہ کا دھوکا نمودار ہوتا ہے؟ کیا اس کی یہ مراد یہی ہے کہ برہم اور صرف برہم ایک دنیا کی حقیقی تخلیق وغیرہ کی علت ہے؟ شکر جیسا کہ سمجھی جاتے ہیں۔ برہم سوتروں اور اپنشدوں کا مفسر تھا اور اس بات سے انکار نہیں ہو سکتا۔

باب

کہ ان میں بہت سی عبارات ایسی ہیں۔ جو خدا پرستی اور ایک حقیقی خدا سے ایک حقیقی دنیا کی حقیقی پیدائش کی تعلیم دیتی ہیں شکر کو ان عبارات کی بھی تفسیر کرنی تھی اور وہ ہمیشہ مطلقیتوں کے فقرات استعمال کرنے کی پابندی نہ رکھتا تھا۔ چونکہ وہ تین قسم کی ہستی مانتا تھا۔ وہ برہم کا انداز بیان استعمال کر لیتا تھا۔ اس لئے شکر کے اس اسلوب بیان کے بارے میں خبردار رہنا چاہئے۔ جو اس کے مد نظر تھا۔ لیکن یہ اعتباط ہمیشہ ملحوظ نہیں رکھی جاتی۔ اس کا نتیجہ یہ ہے۔ کہ کم از کم کئی ایسی عبارات موجود ہیں جو بذات خود حقیقی خدا پرستی ظاہر کرتی ہیں۔ کئی عبارات ایسی برہم ہیں جن کے معنی دونوں طرح کئے جاسکتے ہیں اور ایسی عبارات بھی ہیں۔ جو صاف طور پر مطلقیت ظاہر کرتی ہیں۔ لیکن اگر مذہب شکر کے بڑے بڑے مفسرین اور مصنفین کی شہادت لی جائے۔ تب تو تعلیمات شکر کو خاص مسئلہ وحدت وجود کی روشنی اور صرف اسی روشنی میں دیکھنا ہوگا۔ بے شک برہم ظہور عالم کی پیدائش۔ قیام اور خاتمے کی غیر تبدیل۔ غیر محدود اور مطلق بنیاد اور اس کی اندرونی صداقت ہے۔ مگر حوادث عالم کے ظہور میں دو عناصر دیکھے جاتے ہیں۔ ایک برہم جو سب ظہورات کی انتہائی اصل۔ ان کے اندر ایک ہی ہستی اور سچائی ہے اور مابجا اختلاف اور تبدیلی کا عنصر ہے اور جس کے ارتقا یا تبدیل ہیئت سے ظہور کثرت کا امکان ہے۔ لیکن سوتر ۱۔۲ پر شکر کے تفسیری فقرات کی روشنی میں ایسا بھی معلوم ہوتا ہے۔ کہ حوادث عالم صرف ایک نمود و ظہور ہی نہیں بلکہ حقیقی ہیں۔ اور حقیقی بھی صرف اس وجہ سے نہیں کہ وہ حقیقت میں بنیاد رکھتے ہیں۔ بلکہ اس لئے کہ وہ برہم سے ظاہر ہوتے ہیں۔ لیکن اگر سچ پوچھو تو خالص نہیں بلکہ ادویا کے ساتھ برہم دنیا کی علت ادی یا ادا دان کارن ہے اور ایسی ہی دنیا برہم پر منحصر ہے اور اس میں سما جاتی ہے۔ واپستی شکر حاشیہ کی اپنی تفسیر بھامتی میں اسی سوتر (۱۱، ۲) کے متعلق یہی رائے ظاہر کرتا ہے۔ پرکا شاتما اپنی تصنیف پنج پادکا ورن میں کہتا ہے کہ یہاں جو تخلیقی افعال مذکور ہوئے ہیں۔ اصل میں برہم سے تعلق نہیں رکھتے اور برہم جگیا سا (برہم کی کھوج) کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اسے ان افعال کے تعلق میں جانا جائے۔ بھاسکر نے کہا تھا کہ برہم نے خود کو دنیا کے روپ میں بدل ڈالا ہے اور یہ تبدیل ہیئت (پر نیام) حقیقی ہے۔

اس کی طاقتیں ہی عالم گوناگوں میں تبدیل ہو گئی ہیں۔ لیکن پرکاش آتمن پر نیام کے نظریے کو مسترد کرتا ہوا کہتا ہے۔ کہ اگرچہ یہ دنیا مایا سے بنی ہے۔ مگر چونکہ مایا برہم سے متلازم ہے۔ اس لئے ظہورِ عالم نہ کبھی روتا یا نیست ہوتا ہے اور نہ کبھی غیر وجود ہاں صرف اس قدر پتا لگتا ہے کہ یہ دراصل حقیقی نہیں ہے۔ مایا برہم پر سہارا رکھتی ہے اور چونکہ ظہورِ عالم مایا کی تبدیل ہوئی ہے۔ اس لئے صرف بطور ایک تبدیل ہوئی کے واقعی ہے۔ اس کی بنیاد برہم میں بھی ہے۔ مگر یہ وہی تک اصلی حقیقت کہتی ہے جہاں تک کہ یہ برہم میں بنیاد رکھتی ہے۔ جہاں تک کہ ظہورِ عالم کا تعلق ہے وہ تو مایا کے تغیرات کے طور پر صرف اضافی حقیقت رکھتی ہیں۔ برہم اور مایا کی مشترکہ حقیقت کا تین طور پر تصور کیا جاسکتا ہے (۱) مایا اور برہم دو تانگے ہیں۔ جو آپس میں بٹ کر ایک ساتھ جاکر ہو گئے ہیں (۲) برہم مایا کے ساتھ جو اس کی شکست (طافوت) ہے دنیا کی پیدائش کا سبب ہے (۳) چونکہ برہم مایا کا سہارا ہے اس لئے بالواسطہ وہ تخلیقِ عالم کی علت ہے۔ مگر الذکر دو تصوروں کے مطابق چونکہ مایا برہم کے سہارے ہے اس لئے مایا کا کام یعنی دنیا بھی برہم کے سہارے ہے اور ان دونوں تصورات کی رُم سے شدہ برہم (خالص برہم) اس دنیا کی علت ہے۔ مگر گویا ناممکن بھی یہی خیال کرتا ہے۔ کہ شدہ برہم ہی دنیا کی علت مادی ہے اور اس کی رائے میں مایا برہم کے ساتھ مل کر دنیا کی علت مشترکہ نہیں۔ بلکہ ایک آلہ یا ذریعہ ہے۔ جس کے وسیلے سے شدہ برہم کی تعلیل کا ثبات کے اختلافات میں نمودار ہوتی ہے۔ مگر اس خیال کے مطابق بھی دنیا کی تبدیلی کا مادہ مایا ہی ہے۔ اگرچہ مایا کا اس قسم کا ظہور ناممکن ہوتا۔ اگر اس کا بنیادی سبب برہم موجود نہ ہوتا۔ تعلیل برہم کی ماہیت پر غور کرتا ہوا پرکاش کہتا ہے کہ ویدانت کا مسئلہ وحدت وجود اس بات سے ثابت ہوتا ہے۔ کہ علت کے سوائے معلول میں کوئی بھی ایسی شے نہیں ہو سکتی جس کا انہماک بیان ہو سکے۔ پس ان تمام مختلف طریقوں میں جن کے مطابق فلسفہ متشکر کی تعبیر کی گئی ہے۔ تشکر کے تقریباً سب کے سب تقلیدین اس بات پر متفق رہے ہیں۔



بابت

کہ اگرچہ برہم دراصل بنیادی سبب ہے۔ مگر دنیا برہم سے بنی ہوئی نہیں ہے بلکہ مایا کے ماوے سے بنی ہے اور اگرچہ دنیا کی ساری گونا گونی ایک اضافی سرشت رکھتی ہے۔ لیکن اس پر بھی یہ ان معنوں میں حقیقتی نہیں ہے جن میں کہ برہم حقیقی ہے بلکہ عالمگیر ظہور یا تجلی شکر خود کہتا ہے۔ کہ برہم کے عظیم کل کے یہ معنی ہیں کہ وہ عالمگیر ظہور یا تجلی کی ابدی طاقت رکھتا ہے۔ اگرچہ اس عالمگیر شعور میں کوئی بھی فعل یا فاعل موجود نہیں۔ اسے اسی طرح ہی گیتا (علیم) کہدیا جاتا ہے جس طرح سورج کو جلانے اور منور کرنے والا کہا جاتا ہے۔ حالانکہ سورج بذات خود حرارت اور روشنی کی عینیت کے سوا کچھ نہیں ہے۔ پیدائش عالم سے پیشتر جو شے اس عالمگیر شعور کی موضوع ہوتی ہے۔ وہ ناقابل دید نام (اسم) اور روپ (صورت) ہے۔ جسے ”یہ“ یا ”وہ“ نہیں کہہ سکتے۔ اس لئے برہم کی سرگیتا (علیم کل ہونا) یہی عالمگیر ظہور ہے۔ جس کے ذریعے مایا کی تمام مخلوقات ہمارے خیال کے لئے ممکن الادرک ہو جاتی ہے۔ مگر یہ ظہور کسی عینی فعل کا ظہور نہیں ہے۔ بلکہ شعور کی وہ پائیدار اور یکساں حال روشنی ہے جس کے ذریعے مایا کے غیر حقیقی ظہورات وجود میں آکر جانے جاتے ہیں۔

رامانج کا نظریہ بالکل ہی مختلف ہے وہ شکر کے اس نظریہ کو مسترد کرتا ہے۔

لے۔ پرکاشاتما کی نظریے بیان کرتا ہے۔ جن کے مطابق برہم اور مایا کا تعلق سوچا گیا ہے۔ ایک نظریہ تو یہ ہے۔ کہ مایا برہم کی شکتی ہے اور تمام جیو (انفرادی روح) اودیا کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ یا برہم مایا میں عکس ہو رہا ہے اور اودیا دنیا کی علت ہے یا شدہ (خالص) برہم غیر فانی ہے اور جیو ان کا تعلق اودیا سے ہے۔ جیو اپنی اپنی دنیا کے دھوکے رکھتے ہیں۔ مگر ان جھوکوں کی بارہمی شا بہت کے باعث ہیں ایک پائیدار دنیا معلوم ہوتی ہے یا برہم اپنی ہی اودیا کے ذریعے خود تبدیل ہو جاتا ہے۔ ان سارے نظریوں میں کسی کے اندر بھی دنیا کو برہم سے ظہور پذیر نہیں سمجھا گیا۔ پنج پاؤ کا دورن صفحہ ۲۳۲۔

اس سوال کے جواب میں کہ برہم کی طرح بے آغاز دیدوں کا چشمہ ہو سکتا ہے۔ پرکاشاتما یہ بات فرض کرتا ہے۔ کہ برہم وہ اندرونی حقیقت ہے جس کے ذریعے وہ سارے وجود اس میں نمودار ہوئے ہیں۔ ظہور میں آئے ہیں۔ پنج پاؤ کا دورن صفحہ ۲۰۳، ۲۳۱۔

۱۹۹

کہ صرف علت ہی سچی ہوتی ہے اور تمام معلولات جھوٹے ہوتے ہیں۔ معلولات کے باطل ہونے کی ایک یہ دلیل دی جاتی ہے کہ وہ برقرار نہیں رہتے۔ مگر اس بات سے ان کا بطلان ثابت نہیں ہوتا۔ ہاں اس سے ان کی صرف ان کی فانی اور غیر ابدی فطرت ثابت ہوتی ہے۔ جب کوئی شے ایک خاص زمان و خاص مکان میں دکھلائی دیتی ہوئی اسی زمان و مکان میں غیر موجود پائی جائے۔ تب وہ باطل کہلاتی ہے۔ لیکن اگر وہ کسی اور مکان و زمان میں غیر موجود پائی جائے۔ تب اسے باطل نہیں کہہ سکتے۔ تب وہ صرف فانی اور غیر ابدی شمار ہوگی۔ یہ فرض کرنا غلط ہے کہ علت میں تغیرات واقع نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ زمان و مکان وغیرہ کے تعلقات وہ نئے معنا صریح ہیں۔ جو نئے اجزاء درمیان میں لا کر تبدیل ہیئت کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ شے معلول نہ تو نیست ہوتی ہے اور نہ مہموم۔ کیونکہ ایک سبب سے نمودار ہو کر فنا ہونے تک ایک خاص وقت اور مقام میں موجود دیکھی جاتی ہے۔ کوئی بھی ایسا ثبوت موجود نہیں ہے۔ جو ہمارے اس ادراک کو غلط ثابت کر سکے۔ شاستروں کی وہ تمام عبارات جو وجود عالم کو برہم کے ساتھ ایک بتلاقی ہیں۔ صرف ان معنوں میں درست ہیں کہ صرف برہم ہی دنیا کی علت ہے اور معلول (دنیا) دراصل اپنی علت سے مختلف نہیں ہے۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ ایک صراحی مٹی کے سوا کچھ نہیں ہے۔ تب اس کے ہی معنی ہوا کرتے ہیں کہ یہ مٹی ہی ہے جو صراحی کو صورت خاص اختیار کر کے پانی کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانے وغیرہ کے کام آتی ہے لیکن اگرچہ یہ ایسا کام دیتی ہے۔ مگر وہ مٹی سے الگ کوئی ہستی نہیں رکھتی۔ پس صراحی مٹی کی ہی ایک حالت یا صورت کا نام ہے اور جب یہ خاص حالت بدل جاتی ہے۔ تب ہم کہتے ہیں کہ معلول صراحی فنا ہو گیا ہے اگرچہ اس کا سبب جو مٹی ہے۔ اسی طرح ہی موجود درہتی ہے۔ پیدائش (انتہی) کے معنی ہیں پہلی حالت کا مٹ جانا اور نئی حالت کا نمودار ہونا۔ سارے حالات میں جو ہر (ہستی) برابر موجود رہتا ہے اور اس دلیل کی رو سے ہی اس کی تعلیل کو درست خیال کیا جاسکتا ہے کہ معلول آلات علتی کے برسر کار آنے سے پہلے ہی موجود ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جو صورتیں اور حالات پہلے موجود نہ تھے۔

باب

اب وجود میں آگئے ہیں۔ مگر یہ حالات اس جوہر سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتے۔ جس کے اندر یہ نمودار ہوتے ہیں۔ ان کی نموداری اس مذہب تعلیل کی تردید نہیں کرتی۔ کہ معلولات پیشتر ہی علت میں موجود ہوا کرتے ہیں۔ اسی طرح ایک برہم نے خود کو دنیا کی صورت میں بدل لیا ہے اور ارواح مختلفہ اس کے خاص خاص ہونے سے اس کے ساتھ بالکل ہی ایک ہیں اور اس کے اجزایا حالات کے طور پر حقیقی ہستی رکھتے ہیں۔

برہم کل یا مطلق ہے۔ انفرادی ارواح (جیو) اور مادی دنیا اس کے جسم کو بناتے ہیں۔ جب وہ برہم اپنے اس جسم کے ساتھ ہوتا ہے۔ جو انفرادی ارواح اور عالم مادی کی حالت لطیفہ سے تیار ہوتا ہے۔ تب وہ کارن (علت) یا مصلحتی صورت (کارن اوستھا) میں برہم کہلاتا ہے۔ اور جب وہ اپنے اس جسم میں موجود ہوتا ہے جو ارواح اور دنیا کی معمولی حالت ظہور سے بنتا ہے۔ تب اسے برہم بحالت معلول کاریہ (اوستھا) کہتے ہیں۔ جو لوگ معلول کو باطل بتلایا کرتے ہیں۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ معلول اپنی علت کے ساتھ ایک ہے۔ کیونکہ ان کے خیال کے مطابق دنیا جو باطل ہے، کبھی برہم کے ساتھ جو حقیقی ہے۔ ایک نہیں ہو سکتی۔ رامانج بڑے زور کے ساتھ اس بات سے انکار کرتا ہے۔ کہ ہستی پاک کی مانند کوئی ایسی حقیقت موجود ہے جو اس ایشور سے کبھی بڑھ کر حقیقی ہے۔ جو عالم مادی اور ارواح کو ان کی لطیف تر حالت میں بطور اپنے جسم کے قابو میں رکھتا ہے۔ وہ اس بات کو نہیں مانتا کہ ایشور ایک ہستی پاک (سن۔ ماتر) ہے کیونکہ وہ ہمیشہ علیم کل اور قادر مطلق ہونے کی لامحدود صفات حمیدہ رکھتا ہے۔ رامانج اپنے اس عقیدے سے ذرا لغزش نہیں کھاتا۔ کہ مادہ اور ارواح ایشور کا جسم بناتے ہیں اور وہ ان پر اندرونی طور پر

۲۰۰

۱۔ تشریح بھاشیہ صفحات ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴۔ طبع ممبئی ۱۹۱۴ء۔

۲۔ رامانج کا یہ اعتراض نادرست ہے۔ کیونکہ اس کے مطابق معلول کی اندرونی حقیقت اپنی علت کے ساتھ ایک ہوتی ہے۔ ہاں اسطرح پر اس اعتراض میں سچائی موجود ہے کہ علت معلول کی مینیت کے لئے کوئی نظر نہیں کر کے مطابق خاص اور پیچ دار معنی دیئے جائیں۔

باب

حکمران (انتریامی) ہے۔ بے شک وہ ست کاریہ وادی ہے لیکن اس کا ست کاریہ  
 واد اس ویدانت کی نسبت جس کی شکر تعبیر کرتا ہے۔ ساکشیہ کے نزدیک تر ہے۔  
 معطل کیا ہے۔ علت کی ہی ایک تبدیل شدہ حالت کا نام ہے۔ اور مادی دنیا اور  
 ارواح جو باہم مل کر ایشور کا جسم بناتے ہیں۔ اسی لئے معطل شمار ہوتے ہیں کہ  
 اس ظہور سے پہلے وہ معطلات لطف تر حالت میں موجود تھے۔ مگر مادہ اور روح  
 کی صورت میں ایشوری اجزا کا اختلاف تو ہمیشہ سے ہی چلا آتا ہے اور اس کا کوئی  
 جزو ایسا نہیں۔ جو ان اجزا کی نسبت زیادہ حقیقی اور اصلی خیال کیا جاسکے۔ ہال  
 رانج بھاسکر سے بالکل ہی علیحدہ ہو جاتا ہے۔ کیونکہ بھاسکر کے خیال کے مطابق اگرچہ  
 ایشور بطور معطل کے مادی دنیا اور ارواح کی صورت میں موجود ہے۔ لیکن ایشور  
 بطور کارن (علت) کے بھی تو موجود ہے۔ جو ہستی محض (من مائر) ہونے سے  
 اپنے اندر مطلقاً کوئی ظہور یا اختلاف نہیں رکھتا۔ پس ایشور اپنی سہ کائنات صورت  
 میں مادہ۔ روح اور اس کے ناظم کے طور پر موجود چلا آتا ہے اور ابستدانی یا  
 علتی حالت اور حالت فنا یعنی رکھتے ہیں۔ کہ ان حالتوں میں مادہ اور روح اپنی  
 موجودہ ظہوری حالت کی نسبت لطف اور سبک تر ہوتے ہیں۔ لیکن رانج کا خیال  
 ہے کہ جس طرح کسی شخص کی روح اور جسم میں فرق ہوتا ہے اور جسم کے نقایص اور  
 کوتاہیوں کا روح پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اسی طرح ایشور جو ناظم مطلق ہے اور  
 اس کے جسم میں جو ارواح اور مادی دنیا سے بنا ہے۔ نمایاں فرق ہے اور موخر الذکر  
 کے نقائص برہم کی ذات پر اثر انداز نہیں ہو سکتے۔ اس طرح اگرچہ برہم جسم رکھتا ہے۔  
 مگر وہ بے اجزا (تروپو) ہے اور کرم سے بالکل فارغ ہے۔ کیونکہ اس کی تمام ساعی حید  
 ہیں وہ کوئی غرض نہیں رکھتا۔ اس لئے وہ تمام نقائص سے بالکل بے داغ۔ بذات خود  
 پاک اور کامل اور لامحدود صفات کریمانہ رکھتا ہے۔

رانج ویدارتھ شکر اور ویدانت دیپ میں یہ بات ظاہر کرنے کی کوشش  
 کرتا ہے کہ کس طرح اس نے شکر کے مسئلہ وحدت وجود سے بچ کر بھاسکر اور اپنے

۱۔ ست کاریہ واد پونہل جس میں معطل کو حقیقی مانا جاتا ہے۔

بانٹ

پہلے استاد ودیا پرکاش کے نظامات سے دور رہنے کی خوشی کی ہے۔ وہ بھاسکر کی حمایت نہیں کر سکتا تھا۔ کیونکہ بھاسکر مانتا ہے کہ برہم کئی حالات و شرائط سے مربوط ہے جن کی وجہ سے وہ مقید ہو جاتا ہے اور جنہیں دور کرنے پر نجات پاتا ہے وہ ودیا پرکاش کے ساتھ متفق الرائے نہ ہو سکا۔ کیونکہ وہ مانتا ہے کہ برہم ایک پہلو پر تو شدہ (اقدس) ہے۔ مگر دوسرے پہلو پر سچ مچ دنیا کی صورت میں بدل گیا ہے۔ یہ دونوں نظریے اپنشدوں کی تعلیمات کے ساتھ موافقت نہیں رکھ سکتے۔

## پرمان (ثبوت) پر وینکٹ ناتھ کی بحث



جس طرح بد مذہب کے اہل تشکیک (شونیہ وادی یا مادھیہک) کے متعلق خیال کیا جاتا ہے کہ وہ کسی واقعے یا قضیے کی معقول اور باضابطہ سستی سے منکر ہوا کرتے ہیں۔ اسی طرح تقلیدین شکر کے متعلق بھی کہا جاسکتا ہے کہ وہ ایسے امور میں اپنی قوت فیصلہ کو معطل کر دیتے ہیں کھنڈن کھنڈی کھا دیہ کے ابتدائی حصوں میں اس سوال کے جواب میں کہ کیا تمام کتھاؤں (مباحثات) میں واقعات اور قضایا کے تعلق میں درحقیقت پہلے ہی دستی اور نادرستی کو فرض کرنا ضروری ہے۔ شری برش کہتا ہے کہ ایسا کرنا ضروری نہیں۔ کیونکہ مباحثے میں طرفین ان بعض اصول کو مدنظر رکھتے ہیں جن کی صحت یا عدم صحت کے متعلق ثالث فیصلہ دے چکا ہے۔ ان کی انتہائی اور اصلی صحت کے سوال کو اٹھائے بغیر ہی باہمی رضامندی کے ساتھ بحث کر سکتے ہیں۔ اور اگر بعض اصول حقائق اور قضایا کی صداقت یا غیر صداقت مان بھی لی جائے۔ تو بھی ان اور دیگر امور میں طرفین مباحثہ کا حکم ثالث کے مطابق متفق ہونا مباحثات کی ضروری اور ابتدائی شرط ہوگی۔ ان خیالات کے خلاف وینکٹ ناتھ جو رامانج کے مذہب کا سب سے بڑھ کر مشہور و معروف فلسفی گزرا ہے۔ اس امر کو ثابت کرنا چاہتا ہے۔

کہ سچائی یا معروض اور ممکن الادراک واقعات کی تحقیقات سے پہلے بعض حقائق و قضایا بائید کی صحت یا عدم صحت کا فیصلہ کرنا ضروری ہے۔ اگر صحیح اور غیر صحیح قضایا میں تمیز نہ کی جائے۔ تب نہ تو کوئی دعوے ثابت ہو سکتا ہے اور نہ ہی عملاً کام چل سکتا ہے۔ لیکن اگرچہ اس طرح صحیح اور غیر صحیح قضایا کے درمیان لوگوں کی قبولیت عامہ کی بنا پر تمیز کرنا ضروری ہے۔ مگر ان کی اصل ماہیت کا پچھر بھی امتحان کرنا لازمی ہے۔ جو لوگ اس امتیاز کے قائل نہیں۔ وہ اس کے مقابلے میں چار نظریے پیش کرتے ہیں۔

(۱) تمام بیانات اور قضایا درست ہیں۔ (۲) تمام بیانات غیر صحیح ہیں (۳) تمام بیانات باہم متناقض ہیں (۴) تمام بیانات مشکوک ہیں۔ اگر تمام بیانات درست ہیں۔ تو اس قسم کے بیان کی نفی بھی ضرور درست ہوگی اور یہ امر متناقض بالذات ہے اور اگر سب کے سب بیانات غیر درست ہیں۔ تب یہ بیان بھی نادرست ہے اور اس لئے نادرستی کا ذکر ہی کیا۔ تیسرے نظریے کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے۔ کہ نادرست بیانات کبھی درست بیانات کے متناقض نہیں ہوا کرتے۔ اگر ایک صحیح بیان دوسرے صحیح بیان کی تجدید کرتا ہے۔ تو یہ تناقض نہیں کہلا سکتا۔ کیونکہ ایک درست بیان اپنی درستی کے لئے دوسرے بیانات کا محتاج نہیں ہوا کرتا۔ وہ اپنی صحت کی خود ہی ضمانت پیش کرتا ہے۔ اور آخر میں اگر تم ہر ایک بات پر ہی شک لانے لگو۔ تب کم از کم تم اپنے شک پر تو شک نہیں لارہے ہو اس لئے تمہارا یہ کہنا درست نہ ہوگا۔ کہ تم ہر شے میں شک رکھتے ہو۔ کیونکہ کم از کم ایک بات کا نہیں پورا یقین ہے۔ کہ تم ہر شے میں شک لارہے ہو۔ اس لیے یہ بات مانتی پڑتی ہے کہ دو قسم کے بیانات (قضایا) ہوا کرتے ہیں۔ درست اور نادرست۔ اور اگرچہ صحیح اور غیر صحیح قضایا کے درمیان امتیاز عامہ کو مان لیا جائے۔ لیکن اس امر کا فیصلہ کرنے کے لئے کہ کوئی خاص بیان درست ہے یا نادرست۔ تحقیق و تحقیقات اور امتحان درکار ہے۔ پرمان وہی ہے جو صحیح علم کی طرف لے جاتا ہو۔

۱۔ یہ رائے زنی Descartes کو ما دلاتی ہے۔۔۔۔۔ نیائے پری شدھی ہو چکا ہے۔  
 ۲۔ یہاں کرن پرمان اور اشرف پرمان میں تمیز کی گئی ہے۔ نیائے سار شرح نیائے پری شدھی مصنفہ  
 سری نواس صفحہ ۳۵۔

باب

۲۰۲

مثلاً ادراک کی صورت میں جو چیزیں صحیح علم کے ذرائع قرار پاتی ہیں۔ وہ بے نقص انجمن  
 ذہنی رابطہ بطور توجہ اور اشیا کی مناسب قربت وغیرہ ہیں۔ یہ سب کی سب مل کر  
 پرمان کا کام دیتی ہیں لیکن شہادت کے معاملے میں تنگم کی بے عیب ہونا ہی علم کی صحت  
 کا فیصلہ کرتی ہے۔ شاستر اس لئے صحیح ہیں کہ وہ کلام ایزدی ہیں۔ ایشورنام اشیا کا  
 صحیح علم رکھتا ہے۔ ہمارے آلات علمیہ بے نقص ہونا ویدوں کی صحت کی ضمانت  
 نہیں کرتا۔ کچھ ہی ہو۔ پرمان (ثبوت) کا آخری فیصلہ پرمان یعنی صحیح علم سے ہوا کرتا ہے۔  
 جس کے ذریعے صحیح علم حاصل ہوا اس کا نام پرمان ہے وید اس لئے درست ہیں کہ  
 وہ کلام الہی ہیں۔ خدا صحیح علم رکھتا ہے۔ پس علم کی صحت ہی پرمان کی صحت کا معیار ہے۔  
 راباخ کے مذہب کی وینکٹ ناتھ کا جانشین و اتشیہ شری نو اس پرمان کی  
 یوں تعریف کرتا ہے۔ کہ یہ کسی قسم کے صحیح علم (پرمان) کے براہ راست۔ لا تغیر اور  
 غیر مشروط مقدمات بنانے والے اسباب کی ترتیب میں بنائیت طاقتور آلہ ہے۔  
 چنانچہ دیکھنے کے معاملے میں قوت باصرہ پرمان ہے جو آنکھ اور اس کے موضوعات  
 کے امین عمل پذیر ہو کر (ادانتر و دیپار) صحیح علم بصری کی طرف لے جاتی ہے۔  
 مذہب نیائے کے مشہور مصنف جینت نے اپنی تصنیف نیائے منجری میں اس معاملے  
 میں مختلف خیال ظاہر کیا ہے۔ اس کی رائے میں اثر پیدا کرنے میں اسباب کی  
 ترتیب کا کوئی رنگ بھی دوسرے ارکان و اجزاء کی نسبت زیادہ اہم یا مؤثر نہیں لانا چاہتا۔  
 آلات طبعی کی تاثیر کے معنی ان کی اثر پیدا کرنے والی طاقت ہے اور یہ طاقت ترتیب  
 اسباب کے اندر تمام ارکان کے ساتھ مشترکہ طور پر تعلق رکھتی ہے۔ اس لئے صحیح علم  
 پیدا کرنے والے اسباب کی ترتیب اجتماعی ہی پرمان کہلانے کے لائق ہے۔ یہاں تک  
 کہ معروض و موضوع کو بھی زیادہ اہمیت نہیں دی جاسکتی کیونکہ وہ معروض و موضوع  
 کے درمیان مطلوبہ تعلق پیدا کرنے والے اسباب میں ترتیب کے ذریعے ہی ظہور پذیر ہو سکتے  
 ہیں۔ نیائے کی رو سے ترتیب اسباب عملی اور غیر عملی عناصر پر مشتمل ہوتی ہے۔  
 اگر ویدانت پری بھاشا کے نظریے کو قبول کر لیا جائے۔ تو اس معاملے میں

۲۰۲

شکر کا نظریہ رانج کے نظریے سے بہت ملتا جلتا ہے۔ کیونکہ دھرم راجا دھیورندر اور رام کرشن و دونوں ہی پران کو صحیح علم کا آلہ (ذریعہ) بتلاتے ہیں۔ دیکھئے وغیرہ کسے اعمال میں قوتِ باصرو یا دیگر حواس کو پران مانا گیا ہے اور حقیقی ربط کو ان آلات کا عمل خیال کیا ہے۔

نیا سے اور رانج کے نظریوں میں یہ فرق ہے۔ جب کہ نیا سے ترتیب اسباب کے جملہ ارکان کو یکساں طور پر اہمیت دیتا ہے۔ رانج صرف اسی امر کو علتِ آلائی خیال کرتا ہے جو کملی فعل سے براہِ راست تعلق رکھتا ہے۔ مقلدینِ شکر بھی علم کے اس بار آور نظریے کے ساتھ اتفاق رائے رکھتے ہیں۔ اگرچہ وہ شعور کو ابدی اور غیر مخلوق مانتے ہیں لیکن وہ بھی یقین کرتے ہیں کہ حالاتِ شعوری (برقی گیان) پیدا ہو سکتے ہیں۔ رانج اور شکر ہر دو کے عقاید نظریہ نیا سے کے مطابق علم کے بار آور نظریے کو قبول کرتے ہیں۔ کیونکہ ان دونوں کے لئے معروض سے باہر ایک موضوعی عالم بھی موجود ہے اور ادراکِ علم اس وقت پیدا ہوتا ہے۔ جب حواسِ اشیائے خارجی کے ساتھ عملی تعلق میں آتے ہیں۔ البتہ رانج کے مذہب میں کارن (علت) اور کرن (اہم آلہ) میں تمیز کی گئی ہے۔ وہ سبب جو ان اعمال کے ساتھ براہِ راست اور لاینفک تعلق رکھتا ہے جو پیدائش اثر کے موجب ہوتے ہیں۔ کرن کہلاتا ہے اور وہی وجہ ہے کہ اگرچہ نظریہ رانج۔ ساگری (ترتیب اسباب) کے ساتھ اتفاق رائے رکھتا ہو۔ وہ کسی نہ کسی معنوں میں حواس کو ہی خاص آلاتِ علمیہ سمجھتا ہوا دوسرے ذرائع کو پیدائشِ اثر میں معاون اور مددگار خیال کرتا ہے۔

بدھ مذہب میں بھی ایسے لوگ پائے جاتے ہیں۔ جو یہ جانتے ہیں کہ لمحہ قبل میں ذہنی اور غیر ذہنی ارکان کی ترتیب مشترکہ ہی مابعد کے لمحہ میں علم اور خارجی واقعات کو پیدا کرتی ہے۔ لیکن ان کا خیال ہے کہ ارکانِ نفسی براہِ راست علم پیدا کرتے ہیں۔ اور غیر ذہنی اور خارجی اشیاء صرف اکسائے والے لوازمات ہیں۔ اس نظریے کے مطابق علم استخراجی طور پر باطن سے ہوا کرتا ہے۔ اگرچہ اشیائے خارجی کے اثر سے انگائیش ہو سکتا ہے۔



بانتے

اور بیرونی دنیا میں عمل تعلیل کے بارے میں ان کا اعتقاد ہے کہ اگرچہ موجود لمحے کے ذہنی عناصر بطور لوازمات ان پر اثر انداز ہوتے ہیں لیکن اصلی اور گہرے عمل تعلیل خود اشیا کے خارجی میں پایا جاتا ہے۔ لمحہ ماقبل کے ذہنی اور غیر ذہنی عناصر دنیا میں لمحہ مابعد کے ہر ایک حادثے کا مشترک طور پر فیصلہ کیا کرتے ہیں۔ خواہ وہ حادثہ ذہنی ہو خواہ جسمانی۔ مگر علم کی پیدائش کا فیصلہ کرنے میں ارکان نفسی کا اکثر غالب ہوتا ہے اور ارکان خارجیہ صرف معاون ہوا کرتے ہیں۔ حوادث خارجی کا تعین کرنے میں ارکان نفسی معاون ہوتے ہیں۔ اور اسباب خارجیہ لائیفک آلات کا کام دیتے ہیں۔ پس علم کی پیدائش میں اگرچہ خاص قسم کی اشیا نے بیرونی کو اسباب معاون خیال کیا جاسکتا ہے مگر ان کا براہ راست اور لائیفک تعین ذہنی عناصر سے ہی ہوا کرتا ہے۔

بدھ مذہب کے وہ تصویریت پسند لوگ (وگیان وادی) جو اشیا میں تمیز نہیں کرتے۔ یہ سمجھتے ہیں کہ بے صورت خیالات ہی مٹی اور لال وغیرہ صورتوں میں نمودار ہوتے ہیں کیونکہ وہ ان خیالات کے سوا کسی اور بیرونی شے میں اعتقاد نہیں رکھتے اور اس واسطے ان کے خیال میں حواس خارجیہ یا دیگر تریات بہت پرمان نہیں ہو سکتے۔ بلکہ یہ خیالات ہی مختلف شکلوں میں پرمان ہوتے ہیں۔ یہاں پرمان (ثبوت) اور پرمان پھل (نتیجہ ثبوت) میں کوئی امتیاز نہیں کیا جاتا۔ مگر وہ اس فرق کی توجیہ میں ناکامیاب رہتے ہیں۔ جو آکا ہی اور اس کے موضوع کے درمیان پایا جاتا ہے۔

کمارل کا مذہب میمانسایہ خیال کرتا ہے کہ روح۔ حاسہ۔ ذہن معروض کے تعلق کے بعد ایک عمل (گیان دیا پار) ہوتا ہے جو اگرچہ دیکھنے میں نہیں آتا۔

لہ۔ اس نظر سے کہ خلاف منصف کا یہ اعتراض ہے کہ اگر لکھات ماقبل میں ارکان ذہنی و جسمانی کا مشترک عمل ہی ذہنی اور جسمانی اشیا اور حقایق کا فیصلہ کرتا ہے۔ تب ہم پوچھتے ہیں کہ اسباب کا تعین کون کرتا ہے۔ کہ ایک ذہنی ہے اور دوسرا جسمانی ایک جاننے والا ہے اور دوسرا جانا جاتا ہے۔ نیائے بھری صفحہ ۱۵۔

لہ۔ نیائے بھری صفحہ ۱۶۔

۲۰۶ بابت مگر بطور اس عمل کے ماننا پر ماننا پڑتا ہے جو اشیا علم کے ظہور کی طرف براہ راست لے جاتا ہے (ارتقہ درشی یا دشے پر کاشٹا)۔ یہ غیر مدرک مگر منطقی طور پر نتج علمی عمل (کیاں دیا پار) ہی پر مان لیتے۔ لیکن ہمینت ایک اندیکھے فعل یا علمی عمل کے خیالات کو برواشت نہیں کرتا۔ کیونکہ نیائے کے مطابق عمل کی جو قسم واحد قابل قبول ہے وہ ذراتی حرکت یا موج ہے۔ جو اجتماع اسباب سے پیدا ہوتا ہے (کارک چکر)۔

جین لوگ ترتیب اسباب کی تعلیل مشترکہ یا حواس کی مانند کسی خاص سبب یا حسی علم کے ساتھ کسی قسم کے حسی ربط یا کسی اور طرح کے علم کے تصور کی تردید کرتے ہیں۔ پر بھیا چند راہی تصنیف پر بریکل مارتند میں اس امر کا دعویٰ کرتا ہے۔ کہ نام نہاد انفرادی یا اجتماعی اسباب میں سے کوئی بھی علم کی پیدائش کا موجب نہیں ہوا کرتا۔ کیونکہ علم اس بارے میں بالکل آزاد اور ہمین بالذات ہے کہ وہ ہمیں مطلوبہ اشیا کی طرف لے جاتا ہوا غیر مرغوب اشیا سے دور رکھتا ہے اور وہ کسی طرح بھی حسی عمل یا حواس کے مشترکہ عمل یا دیگر حقائق سے منسوب نہیں کیا جاسکتا اس لئے خود علم کو ہی پرمان سمجھنا چاہئے۔ کیونکہ وہ ہمیں اشیا سے مطلوبہ کی طرف لے جاتا ہے۔

پرمانوں کے بارے میں ان تمام مختلف نظریوں میں قابل غور بات صرف حواس خارجیہ محسوسات اور حصول علم کے دیگر معاون حالات کے تعلق کی اہمیت کا تعین کرنا ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ راج کے خیال میں علم ان مختلف قسم کے حقائق علمی کے عمل کا نتیجہ ہے جن میں عقلی اور اک کے بارے میں حواس کا حصہ سب سے زیادہ اہم براہ راست اور لائیفاک ہے۔ بدھ اور جین مذاہب کے لوگ (اگرچہ وہ آپس میں بنیادی اختلافات رکھتے ہیں) اس بارے میں متفق الرائے ہیں کہ حواس خارجی یا بیرونی حقائق جو علم کے معروض ہو کر اس سے روشن ہوتے ہیں علم ان سب سے آزاد۔ اور خود قرار ہے۔

۱۔ نیائے بخری صفحہ ۱۷۔

۲۔ ۲۰۔

۳۔ پر میکل مارتند صفحہ ۷۔

## شک سے متعلق وینکٹ ناتھ کی بحث



وینکٹ ناتھ شک کی یوں تعریف کرتا ہے کہ شک دو یا دو سے زیادہ امکانات (جو بذاتِ خود یکجا نہیں ہو سکتے) کی نموداری ہے جس کی وجہ خاص صفاتِ متباہنے کا عدم ادراک اور ان دونوں کی بعض مشترکہ علاماتِ مخصوصہ کا ادراک ہے۔ مثلاً جب ہم کوئی مطویل شے دیکھتے ہیں تو خواہ وہ انسان ہو اور خواہ ٹھونٹھ گردہ دونوں ایک نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ وہ ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں اور شے کے متعلق جو کچھ دیکھا گیا ہے اس سے یہ پتا نہیں لگتا کہ وہ آدمی ہے یا ٹھونٹھ۔ اس سے شک کی پیدائش ہوتی ہے۔ وینکٹ ناتھ شک کی اس تعریف کی ان متقدین کے حوالوں سے تائید کرنا چاہتا ہے جو شک کو ڈگمگانا ہوا علم بتلاتے ہیں جس میں ذہن ایک مکان سے دوسرے امکان کی طرف جایا کرتا ہے۔ کیونکہ یہ ماننا ایک امر متناقض ہے کہ ایک ہی شے ایک وقت میں دو مختلف چیزیں ہو سکتی ہے۔ آتم سدھی کا مصنف شک کی یوں تعریف کرتا ہے کہ یہ دو یا زیادہ چیزوں کے ساتھ سرِ بیچ تواثر کی حالت میں ڈھیلٹھالا متعلق ہے۔ شک یا تو مشترکہ صفاتِ مخصوصہ کے ادراک سے پیدا ہوتا ہے۔ جیسے طوالت کی حالت میں آیا وہ شے آدمی ہے یا ٹھونٹھ یا جو کچھ جاننا یا محسوس کیا گیا ہے اس کے بارے میں مختلف اور متضاد امکانات کی اضافی طاقت کا اندازہ لگانے کی ناقابلیت سے ظہور میں آتا ہے۔ اس لئے جب دو یا زیادہ امکانات درمیش ہوتے ہیں۔ مزید ثبوت کے بغیر ان میں سے کسی کو بھی رد نہ کر سکنے کا نام شک ہے یہ۔

۱۔ نیلمے درشن کی تشکیل شک جیسی کہ واسا بین بھاشیہ ۱۱، ۲۳ میں پائی جاتی ہے یہ ہے کہ جب دو امکانات کی مشترکہ خصوصیات کو دیکھ کر بھی اس صفتِ مخصوصہ کو نہیں دیکھا جاتا جو انہیں

بانت

چنانچہ سچے اور جھوٹے ادراک کے درمیان شک پیدا ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ آئینے میں چہرہ دیکھتے وقت میں نہیں جانتا کہ یہ حقیقی چہرہ ہے یا نہیں جب تک کہ اسے چھو کر محسوس کرنے کی کوشش نہ کی جائے۔ اسی طرح صحیح اور غلط نتیجے کے درمیان بھی شک پیدا ہو جاتا ہے۔ جب کہ میں موصواں دیکھ کر خیال کرتا ہوں کہ پہاڑی بل رہی ہے مگر کوئی روشنی نہ دیکھتا ہوا وہاں آگ کے ہونے میں شک لاتا ہوں۔ یا مختلف شاستروں میں تضاد دیکھ کر شک پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً شاستروں میں جیو کو برہم کے ساتھ ایک بھی بتلایا گیا ہے اور اس سے مختلف بھی۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ایک دوسرے سے تیز کر دے گی۔ تب من کی وہ بے قراری جوان امکانات میں ایک کے حق میں اور دوسرے کے خلاف فیصلہ کرنے کے لئے ہوا کرتی ہے۔ اس کا نام شک ہے۔ باہم مخالف رایوں سے بھی پیدا ہو سکتا ہے مثلاً بعض کہتے ہیں کہ روح موجود ہے۔ دوسرے کہتے ہیں کہ موجود نہیں نیز شک ان صفات معینہ (پیدائش بذریعہ تسمیم) کے ادراک کے لئے نمودار ہو سکتا ہے جو ایک شے (مثلاً آواز) دوسری اشیاء کے ساتھ مشترک طور پر رکھتی ہے (مثلاً جوہر۔ اعراض۔ اعمال) شک ان اشیاء کے ادراک سے بھی پیدا ہو سکتا ہے جو غیر موجود ہونے پر بھی دھوکے سے دکھائی دیا کرتی ہیں (مثلاً سراب میں پانی) یقین کرنے کی خواہش بھی شک پیدا کرتی ہے۔ چیزوں کے عدم ادراک سے (جو موجود ہو سکتی ہیں مگر ظاہر نہیں ہیں) یا ایسی خصوصیات معلوم کرنے کی خواہش سے جن کے ذریعے اسے یقین ہو سکے کہ وہ شے وہاں موجود ہے یا نہیں اس سے بھی شک پیدا ہو جاتا ہے۔ وینکٹ ناتھ کی طرف سے اس بارے میں خاص افسانہ یہ ہے کہ وہ شک کی اقسام خمسہ کی تفصیص کی بجائے شک کی تخیل بطور معنی حالت کے کرتا ہے۔ وینکٹ ناتھ بتلاتا ہے کہ ضروری نہیں کہ شک پانچ قسم کا ہی ہو۔ بلکہ کئی طرح کا ہو سکتا ہے۔ مگر شک کی ان ساری قسموں کے بارے میں یہ بات سب ہی نے تسلیم کی ہے کہ شک کی تمام صورتوں میں ذہن ایک امکان سے دوسرے امکان کی طرف ڈگمگایا کرتا ہے اور اس ڈگمگاہٹ کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ مختلف امکانات کی نسبی طاقت کے بارے میں فیصلہ کرنے میں اس لئے عاجز ہوتا ہے کہ وہ صرف ان کی مشترک خصوصیات کو دیکھتا ہو ان کی خاص اور فیصلہ کن صفات کو محسوس نہیں کرتا۔

بابت

یہ دیکھ کر شک پیدا ہوتا ہے۔ کہ ان میں سے کون سی بات درست ہے۔ آیا جو برہم کے ساتھ ایک ہے یا اس سے مختلف۔ یا مختلف رشیوں کے اختلاف رائے کو دیکھ کر شک کی پیدائش ہوا کرتی ہے۔ مثلاً ویشاک ورشن کے فلسفیوں اور تعلیمات اینشد میں یہ تخالف دیکھ کر یہ شک پیدا ہوتا ہے۔ کہ آیا حواس مادی اشیا ہیں یا انانیت کی پیداوار ہیں۔ یا کبھی ادراک اور استخراج کے درمیان شک نمودار ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک زر و صدف کو دیکھ کر ہم کہتے ہیں۔ کہ یہ صدف نہیں ہے۔ کیونکہ صدف کا رنگ سفید ہوا کرتا ہے اور اس لئے شک پیدا ہوتا ہے۔ کہ صدف کا رنگ سفید ہوتا ہے یا زر و دوس علی ہذا۔

وردنارین کی تصنیف پر گیا پر تیران کا حوالہ دیتا ہوا وینکٹ ناتھ کہتا ہے کہ اس نے جو شک کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے (۱) مشترکہ صفات کو دیکھنے سے (۲) مختلف ممکنات جاننے سے (۳) فضلا اور کتب مقدسہ کے باہمی تخالف سے۔ یہ تقسیم شک کے متعلق نیاے کے نقطہ نگاہ کی نقل ہے کیونکہ آخر الذکر دو قسمیں تو دراصل ایک ہی ہیں۔ اس کے بعد وینکٹ ناتھ نیاے کے اس نظریے کی تردید کرتا ہے جس کے مطابق واتسارن نیاے سو ترا، ۱۱، ۲۳ کی تشریح میں کہتا ہے کہ خاص طور پر تمیز کوئے والی صفات سے بھی شک پیدا ہو سکتا ہے۔ مثلاً مٹی بو کی وہ صفت مخصوص رکھتی ہے۔ جو نہ تو ابدی حقایق مثلاً آتما میں پائی جاتی ہے اور نہ ہی عارضی اشیا پانی وغیرہ میں دیکھی جاتی ہے۔ اور قدرۃ یہ شک پیدا ہوتا ہے کہ مٹی ابدی حقایق سے مختلف ہونے کی وجہ سے غیر ابدی ہے یا غیر ابدی اشیا سے مختلف ہونے کے سبب ابدی ہے۔ وینکٹ ناتھ کہتا ہے کہ اس مثال میں شک اس لئے پیدا نہیں ہوتا۔ کہ مٹی صفت تمیز رکھتی ہے۔ بلکہ صرف اس لئے پیدا ہوتا ہے۔ کہ بودار ہونا ابدیت یا غیر ابدیت کے فیصلے سے کوئی تعلق ہی نہیں رکھتا۔ کیونکہ ہر صفت ابدی اشیا میں دیکھی جاتی ہے اور عارضی چیزوں میں پائی جاتی ہے۔ شک اس وقت تک موجود رہے گا۔ جب کہ کوئی خاص صفت میجرہ جو ابدی یا غیر ابدی حقایق میں ہی پائی جاتی ہے۔ مٹی میں نہ پائی جاتے۔ اور جس کی بنا پر یہ فیصلہ کیا جاسکے کہ مٹی ابدی ہے۔ یا غیر ابدی۔ وینکٹ ناتھ مختلف توضیحات کی مدد سے بتلاتا ہے کہ شک من کی مدد لگا کر ہٹا ہے

جو دو ارکان کے درمیان پس و پیش اور تذبذب سے پیدا ہوتی ہے۔ وہ صرف تذبذب  
 اور علم کی کمی میں ہی شک کو نہیں دیکھتا۔ بلکہ وہ یہ بھی مانتا ہے کہ یہ سوال کہ اس درخت  
 کا کیا نام ہے؟ شک میں داخل ہے۔ اس قسم کے سوالات کو جائز طور پر شک کہہ سکتے ہیں  
 کیونکہ وہ ان دو ممکن ناموں کے بارے میں شک ظاہر کرتے ہیں۔ جن میں دھندلے  
 طور پر تھم تھماتے ہوئے اس امر کی خواہش پیدا کرتے ہیں۔ کہ ان میں ایک یا دوسرے  
 کے حق میں فیصلہ کیا جائے۔ یہاں بھی دو ممکنات کے درمیان فیصلہ کرنے کی ناقابلیت  
 اس لئے پائی جاتی ہے کہ فیصلہ کن عنصر کو جاننا نہیں گیا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ ڈانواں ڈول  
 حالت ایک ایسے ذہنی اندازے پر ختم ہو جائے جو ممکن یا اغلب امور میں کسی کے حق میں  
 یا خلاف فیصلہ کرتا ہے اور جس کا نام اوہ ہے (مگر اسے اس اوہ سے تمیز کرنا چاہئے۔  
 جو استخراج کے تعلق میں ترک (دلیل) کہلاتا ہے) جو شک کو احتمالی غالب میں بدل  
 ڈالتا ہے۔ مگر انتہا چار یہ جو مذہب رانج کا بعد کا مصنف ہے۔ شک کو وہ حالت نفسی  
 خیال کرتا ہے جس میں انسان اپنے زور و برو کسی شے کو دیکھتا ہے۔ مگر خاص صفات۔  
 علامات اور تخصیصات کو نہیں دیکھتا۔ اسے صرف دو امکانات (آدمی یا ٹھونٹھ)  
 یاد رہتے ہیں۔ سوار تھ سدی کی رو سے کسی سامنے کی شے کا نام لے کر ادراک اپنے  
 ساتھ ایک تخت الشعوری نقش بیدار کرتا ہے جو بجائے خود ان تحت الشعوری نقوش  
 کو جٹکا دیتا ہے۔ کہ جن سے حافطہ کی ایک پرواز سبک رفتار کے ساتھ ایسے دو ممکنات  
 دکھلائی دینے لگتے ہیں۔ جن کے بارے میں فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ اس خصوص میں جو امر  
 زیر بحث ہے۔ وہ ان دونوں جماعتوں سے تعلق رکھتا ہے جن میں ایک تو شارمین  
 کی وہ قبیل القدا جماعت ہے جس کا خیال ہے کہ ہمارے روبرو موجود شے کا  
 ادراک تصور پیدا کرتا ہے جو بجائے خود ایسے دو اور تحت الشعوری تصورات کو بیدار کرتا ہے  
 جو دو ممکن ہستیوں (مثلاً آدمی اور ٹھونٹھ) کو حافطہ میں یک جا کر دیتے ہیں۔ اور دوسری  
 کثیر القدا جماعت وہ ہے جس کا خیال ہے کہ ہمارے روبرو موجود شے کا ادراک  
 براہ راست ان دو ممکنات کا خیال دلاتا ہے جنہیں شک کہا جاتا ہے پہلا نظریہ  
 دو یا دو اشقوں کو علم کے اندر منسلک کرتا ہوا اس کی ڈانواں ڈول حالت کو ایک  
 فیصلہ خیال کرتا ہے اور یہ رائے رکھتا ہے کہ شک میں بھی ایک فیصلہ کو دوسرے فیصلے

جھوٹی قائم مقامی دی جاتی ہے۔ جو ہم کے مسئلہ اینٹنا کھیاتی (فیصلوں کا ناجائز طور پر ایک دوسرے کا قائم مقام ہونا) کے مطابق ہے۔ اور مؤخر الذکر نظر یہ جو یہ مانتا ہے۔ کہ دو ممکنات کی وجود کا نہ یادداشتیں ہوا کرتی ہیں۔ اس سے یہ تعبیر کی جاتی ہے۔ کہ راجح حقیقت علم کا مفسر ہے۔ حقیقت علم کے یہ معنی ہیں کہ جو کچھ ہم محسوس کرتے ہیں وہ اپنی معروضی اور حقیقی بنیاد رکھتا ہے۔

## غلطی اور شک کے بارے میں نیکٹ ناٹھ کے خیالات

دیکٹ ناٹھ کی رائے میں غلطی اُس وقت واقع ہوتی ہے کہ جب کسی ہستی کے متعلق دو متضاد جو اس کی پیشین گوئی ان کے تضاد و تنباین کا خیال کئے بغیر کی جاتی ہے۔ اس کا سبب عام طور پر دوسرے ناقص ادراک کی مبادیات کے تلازم کے ساتھ غلط نفسیاتی میلان ہے جیسا کہ عہد کوزردا اور ایک بڑے چاند کو جھوٹا اور دو دیکھنے میں پایا جاتا ہے یا کسی شے کے متعلق متضاد محمولات کا نسبتی بیان جو مقلدین شکر کے ظہور عالم کے متعلق حقیقی اور غیر حقیقی ہونے کے دعوے میں پیش کیا جاتا ہے۔ اس کے خلاف شک اُس وقت پیدا ہوتا ہے جب ایک مدرک خاصیت اُن دو یا زیادہ ہستیوں کے بارے میں تضاد نہیں رکھتی جنہیں ایک دوسری سے خارج اور متضاد دیکھا جاتا ہے اور اس واسطے ان دونوں کا ایک ہی وقت میں موجود ہونا ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ اور اسی لئے بعض نے اس حالت کو ایک قطب سے دوسرے قطب کی طرف جھولنے رہنے والی ذہنی حالت کہا ہے۔ ایک شے کی طرف ذہن کی استوار اور ایک قطبی حرکت کا نتیجہ مضبوط فیصلہ ہوتا ہے اور شک جیسا کہ آتم سدھی میں بیان کیا گیا ہے۔ ذہن کی کثیر القطبی ڈگمگاہٹ سے نمودار ہوتا ہے۔

ذہن کے رخ میں استواری نہ ہونے کا سبب ذہن کی فطرتی بناوٹ ہے جسے ایک  
 امکان میں قیام پذیر ہونے سے پہلے اس کے متضاد امکان کو لازمی طور پر ترک کرنا  
 پڑتا ہے۔ بھٹارک گرہ اس خیال کو متورن کر میں رہا ہے۔ جب وہ شک کے معنی  
 کسی خاص شے کے متعلق دو متضاد اور متباین خواص کا تلازم بتلاتا ہے۔ ویکٹ نامہ  
 ۲۱۱ کی رائے میں شک دو طرح کا ہے۔ ایک سمان دھرم سے اور ایک وپرتی پتی سے  
 یعنی جبکہ مختلف علامات دو یا زیادہ نتائج کی طرف اشارہ دیتی ہیں اور ان علامات  
 کی نسبتی طاقت کا قطعی طور پر فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ پہلی حالت میں شک کی شرط وہ  
 مذہب ہے۔ جو ان دو متضادات امکانات سے پیدا ہوتا ہے۔ کہ جن کی نسبتی طاقت  
 کا اندازہ اس لئے نہیں لگایا جاسکتا کہ بعض یکساں خصوصیات اپنے اقرار کا ادعا  
 کرتی ہیں۔ چنانچہ جب ہم اپنے سامنے کوئی طویل شے دیکھتے ہیں۔ تب دو امکانات  
 ہمارے درپیش ہوتے ہیں۔ وہ طویل شے انسان بھی ہو سکتی ہے اور کھمبا بھی کیونکہ  
 دونوں ہی طویل ہوتے ہیں۔ جب کہ مختلف ذرائع علم مثلاً ادراک۔ التباس۔ نتائج۔  
 شہادت وغیرہ چونکہ مختلف نتائج کی طرف لے جانے والے ہوتے ہیں اس لئے متعین  
 نہیں ہو سکتے پر کسی شے یا نتیجے کے متعلق ہر دو امکانات ہمارے اقرار کا ادعا کرتے ہیں۔  
 تب شک پیدا ہوتا ہے کہ ان میں سے کس کو قبول کیا جائے۔ مثلاً جب ہم آئینے میں  
 اپنی شبیہ دیکھتے ہیں جس کی تصدیق لمس سے نہیں ہوتی۔ تب اس عکس کی حقیقت  
 کے متعلق شک پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح دھوئیں کو دیکھ کر آگ کی موجودگی اور روشنی  
 کی موجودگی میں اس کی عدم موجودگی کے امکان کے بارے میں دو نتائج کے امکان  
 کے باعث شک ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اپنشدوں میں ایسی عبارت موجود ہیں۔  
 جن میں سے بعض تو وحدت وجود کی تعلیم دیتی ہیں اور بعض ثنویت کی۔ اب اس  
 بارے میں شک پیدا ہو سکتا ہے کہ ان میں کونسا بیان سچا ہے۔ دس علی ہذا۔ نیز  
 دو مناقشوں کو دیکھ سن کر بھی شک پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً اہل ویشیشک تو یہ مانتے  
 ہیں کہ جو اس کی پیدائش مادے سے ہے اور اہل اپنشد کہتے ہیں کہ ان کا ظہور روح  
 سے ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ دو معمولی افراد کے مخالف دعاوی سے شک پیدا ہو جائے  
 جیسے ادراک (مثلاً صدف کا زرد رنگ دکھلائی دینا) اور نتائج کے درمیان جو کہتا ہے۔



بانت کہ صدف زرد رنگ کی ہونیں سکتی یا روح کو بطور ایک مجسم ہستی کے دیکھنے اور نشانہوں کی اس شہادت کے درمیان جو روح کو ایک ذرہ سا بتلاتی ہے۔

نیز دنیا کے متعلق یہ انتہائی علم کہ وہ ذرات کا مجموعہ ہے اور اس منقولی علم کے درمیان کہ اس کی اصل حقیقت برہم ہے شک پیدا ہو سکتا ہے۔ اہل نیاے کہتے ہیں کہ طرفین کے متضاد دعوؤں سے بھی شک کی پیدائش ممکن ہے۔ وینکٹ ناتھ ۲۱۲ کہتا ہے کہ نیاے سوترا اور پرگیا پر تیران اس بارے میں غلط ہیں کہ وہ ادراک کی صفات متناظر اور خصوصیات کو شک کی پیدائش کے لئے دو جدا گانہ وجوہ خیال کرتے ہیں۔ مٹی کی صفت مخصوصہ سے شک اٹھنے کی یہ توجیہ کی ہے کہ چونکہ یہ

۱۔ اویوت کارنے جو تعبیر کی ہے وہ یہ ہے کہ ہر قسم کے شک میں تین عناصر موجود ہوا کرتے ہیں یعنی (۱) عام یا (۲) خاص علامات کا علم (۳) طرفین کے متضاد بیانات ذہن کی اس غیر یقینی حالت کے ساتھ جو متضاد کمناں میں کسی ایک کو بھی شخص طور پر نہ جاننے سے پیدا ہوتی ہے اور جس میں صفات ممیزہ کو جاننے کی لگن موجود ہوتی ہے۔ اویوت کار کی رائے میں شک نہ صرف علم کے مخالف سے پیدا ہو سکتا ہے بلکہ طرفین کی رلیوں کے مخالف سے بھی پیدا ہو سکتا ہے۔ وہ وپرتی پتی کو وادی وپرتی جی خیال کرتا ہے۔ پرگیا پر تیران کے رد و ششونشر کی بھی یہی رائے ہے۔ وینکٹ ناتھ اس نظریے کو نظریہ نیاے کی اندھی تقلید خیال کرتا ہے۔

۲۔ اس شک کی توجیہ کے لئے جو مثل صفات کے ادراک سے پیدا ہوتا ہے۔ داتین آدمی اور کھجے کی مثال پیش کرتا ہے جس میں بلندی وغیرہ کی صفات متناظر عیاں ہوتی ہیں۔ لیکن خاص خصوصیات نہیں دیکھی جاتیں۔ خاص خصوصیات سے اٹھنے والے شک کی توجیہ میں وہ بو کی مثال پیش کرتا ہے جو مٹی کی صفت مخصوصہ ہے۔ وہ دروہ (جوہر) کرم (فعل) گن (عرض) میں نہیں پائی جاتی اور اس بات کا شک پیدا کر سکتی ہے کہ مٹی کو جوہر فعل یا صفت میں سے کس کے اندر شمار کیا جائے۔ اسی طرح ہی مٹی کی صفت مخصوصہ بو سے اس بارے میں بھی شک پیدا ہو سکتا ہے کہ مٹی ادی ہے یا غیر ادی کیونکہ کوئی بھی اور ادی یا غیر ادی شے بو کی خاصیت نہیں رکھتی۔

صفت غیر ابدی چیزوں میں نہیں پائی جاتی۔ اس لئے کوئی شخص مٹی کو حقایق ابدی میں  
 شمار کر سکتا ہے یا چونکہ یہ صفت مخصوص حقایق ابدی میں نہیں پائی جاتی۔ اس لئے مٹی  
 کو غیر ابدی اشیاء میں گنا جا سکتا ہے۔ مگر یہاں شک کی پیدائش خاص خصوصیت کے  
 ادراک سے پیدا نہیں ہوتی۔ بلکہ ذہن کی اس تاخیر سے شک پیدا ہوتا ہے جو وہ  
 ان اصلی صفاتِ ممیزہ (فصل) کے متعلق فیصلہ کرنے میں کرتا ہے۔ جو اس کے ایک  
 یاد و دوسری جماعت میں شمار کئے جانے کو جائز قرار دیتی ہیں۔ جو بدلتا خود نہ تو ابدیت کی  
 خصوصیت ہے اور نہ غیر ابدیت کی۔ اس لئے ابدی یا غیر ابدی حقایق میں ان  
 متماثل صفات کے متعلق سوال اٹھتا ہے جو بودار مٹی میں پائی جا سکتی ہیں اور  
 ایک جماعت بندی کی طرف راہنمائی کر سکتی ہیں۔ یہاں شک اس لئے نہیں پیدا ہوتا  
 کہ مٹی کی ایک صفت مخصوصہ ہے بلکہ اس لئے کہ وہ ایسی صفاتِ مخصوصہ رکھتی  
 ہے جو ابدی اشیاء میں بھی پائی جاتی ہیں اور غیر ابدی اشیاء میں بھی۔ بلکہ جب یہ کہا جاتا ہے  
 کہ مٹی کی صفتِ بودار ابدی اور غیر ابدی حقایق سے تمیز کرتی ہوئی شک کی پیدائش  
 کا موجب ہوتی ہے۔ تب یہ جواب دیا جا سکتا ہے۔ کہ شک اس صفتِ ممیزہ  
 کے باعث پیدا نہیں ہوتا۔ بلکہ اس وجہ سے کہ مٹی ایسی صفات رکھتی ہے۔ جو  
 ابدی اور غیر ابدی۔ دونوں قسم کی اشیاء میں پائی جاتی ہیں بعض کا یہ خیال ہے۔  
 کہ جو شک و پرہیزی (یعنی طریقین کے مدلل بیانات سن کر تذبذب کی حالت)  
 سے پیدا ہوتا ہے۔ اسے بھی سمان و صہرم (متماثل خصوصیت کا ادراک) سے پیدا  
 ہونے والا شک کہہ سکتے ہیں کہ مخالف بیانات اس بارے میں باہم متماثل ہوا  
 کرتے ہیں۔ کیونکہ انھیں طریقین یکساں طور پر سچے خیال کرتے ہیں۔ مگر ویکٹ نامہ  
 اس رائے کے ساتھ اتفاق نہیں رکھتا۔ اس کی رائے میں شک صرف اس وجہ سے  
 پیدا نہیں ہوتا کہ طریقین اپنے متضاد اعلانات کو سچے خیال کرتے ہیں۔ بلکہ متضاد  
 اعلانات کے حق میں دلائل کو یاد رکھنے کی وجہ سے جبکہ ان دلائل یا صحت کے  
 امکانات کے بارے میں متعین طور پر کچھ نہیں کہہ سکتے ہیں۔ دہرتی ہی کو شک کا  
 ایک جداگانہ ماخذ سمجھنا چاہئے۔ شک عام طور پر دو امکانات کے درمیان  
 پیدا ہوا کرتا ہے۔ مگر ایسے حالات کا بھی امکان ہے۔ کہ دو شک باہم مخلط ہو کر

بانی

ایک پیمپیدہ شک معلوم ہونے لگتے ہیں۔ چنانچہ جب یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ دو شخصوں میں سے ایک چور ہے۔ مگر یہ خبر نہیں ہوتی کہ چور ہے کون۔ تب یہ شک اٹھتا ہے کہ "شاید یہ ہویا وہ آدمی چور ہو" اس حالت میں دو شک موجود ہوا کرتے ہیں ایک تو یہ کہ "یہ شخص شاید چور ہویا نہ ہو" اور "وہ شخص شاید چور ہویا نہ ہو" اور یہ دونوں شک باہم مل کر ایک پیمپیدہ شک کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ پیمپیدہ شک کو تسلیم کرنے کی ضرورت اس حالت میں جاتی رہتی ہے۔ جبکہ اس امر کے یہ معنی لئے جاتے ہیں کہ چور ہونے کی صفت کا دو شخصوں کے درمیان شک پیدا ہو رہا ہے۔ مگر شک کے اندر ایک ادعائی صفت بھی موجود ہوتی ہے۔ اس حد تک کہ جہاں اس کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ دو ممکنات میں سے اگر ایک کو نہ مانا جائے۔ تب دوسرے کو ضرور ماننا ہوگا۔ لیکن چونکہ یہ فیصلہ نہیں ہو سکتا کہ کون سا امکان مسترد ہو چکا ہے اس لئے شک پیدا ہوتا ہے۔ مگر شک اور ادعائی رویے میں کوئی تضاد نہیں ہے کیونکہ ہر قسم کے شک میں یہ بات مفہوم ہو ا کرتی ہے کہ مشکوک صفت طرین میں سے کسی ایک کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔

مگر ایسے حالات کا بھی امکان ہے کہ جن میں دو ایسے امکانات درپیش ہوں۔ کہ صفت مشکوک ان میں کسی پر بھی عاید نہ ہو سکتی ہو۔ اور یہ حالت ان حالات سے مختلف ہے جن میں ایسے امکانات ہوتے ہیں کہ اگر ان میں سے ایک میں صفت مشکوک کو موجود نہ مانا جائے۔ تو دوسرے میں وہ سچ مجع موجود ہوگی ان ہر دو نقاط نگاہ سے ہم شک کی مزید دوسیں پاتے ہیں۔ مثلاً جب ہم گھاس کے جلتے ہوئے تو دے سے ایک بڑے پیانے پر دھواں اٹھنا دیکھتے ہیں۔ تب ہمارے دل میں یہ شک اٹھتا ہے کہ یا تو کوئی ہاتھی ہے یا پہاڑی۔ اس حالت میں ایک امکان سے انکار دوسرے امکان کے اقرار کو لازم نہیں ٹھہرتا۔ تذبذب (ان۔ اویو سائے مثلاً اس درخت کا کیا نام ہوگا) کو ہم نفس کی ایک جداگانہ حالت نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ اسے بھی ہم شک کی ایسی مثال خیال کر سکتے ہیں کہ جس میں ان کئی ممکن اسما کے درمیان شک

۲۱۳

پیدا ہوتا ہے۔ جن کے ساتھ وہ درخت تعلق رکھتا ہو۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وینکٹ تمہ  
ان لوگوں کے خیال کی تردید کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکا۔ جو مذہب یا گفتیش کو ذہن  
کی ایک جداگانہ حالت خیال کرتے ہیں۔ اوہ (احتمال غالب جیسے وہ ضرور آدمی ہوگا)  
وہ قلبیوں کے درمیان ذہن کی ڈگری کا ہٹ ظاہر نہیں کرتا بلکہ وہ ذہنی حالت ظاہر  
کرتا ہے جس میں ایک طرف کا امکان مضبوط تر ہونے کے باعث اس پہلو کو  
اس قدر غالب قرار دیتا ہے کہ اسے شک کہہ ہی نہیں سکتے جہاں اس قسم کا احتمال  
غالب بذریعہ ادراک حاصل ہوتا ہے۔ وہ ادراک ہی سمجھا جاتا ہے اور جب یہ  
قیاس سے حاصل ہوتا ہے تب اسے قیاس ہی کہتے ہیں۔

وینکٹ نامتھ رامانج کی تقلید کرتا ہوا صرف میں پرمان مانتا ہے۔ پرتیکش  
انوان اور شید پرمان۔ مگر رامانج گیتا کی اپنی تفسیر میں یوگ کے وجدانی حکم کو ایک  
جداگانہ ذریعہ علم خیال کرتا ہے۔ لیکن وینکٹ نامتھ کی رائے ہے کہ یوگ کا وجدانی علم  
ادراک میں شامل کیا جاسکتا ہے اور اسے جدا اس لئے خیال کیا جاتا ہے کہ یوگ سے  
حاصل ہونے والا ادراک کا ایک خاص پہلو ظاہر کرتا ہے بمعینہ یادداشت  
کو بھی ایک جائزہ پرمان سمجھنا چاہئے۔ اور اسے جداگانہ ذریعہ علم جاننا درست نہیں ہے  
بلکہ اسے اُسی پرمان کے اندر شامل کرنا چاہئے جو یادداشت کے لئے ذمہ دار ہے۔  
(یعنی ادراک)۔

لیکن نامادری یا یادداشت کے پرمان ہونے کے دعوے پر بحث کرتا ہوا کہتا ہے  
کہ حافظہ پرمان کی اس لازمی شرط کو پورا کرتا ہے۔ کہ یہ اپنے ظہور کے لئے کسی اور شے پر

۱۔ گیتا بھاشیہ ۱۵-۱۵۔

۲۔ وشنویت بھی اپنی پرمیہ سنگرہ میں یہی تسلیم کرتا ہے کہ رامانج صرف تین پرمان قبول کرتا ہے۔

۳۔ بھارگ کرادپنی تصنیف تنویشا کریں اس خیال کی تائید کرتا ہے۔ ورد وشنو مہرانی تصنیف

پر گیا پر تیران میں وویہ (ایشور کی رحمت سے حاصل شدہ علم چلتا) اور سوٹھ سیدھہ (قدرتی اور

خود بخود ثابت) کو علم کے جداگانہ ذرائع خیال کرتا ہے۔ مگر یہی ادراک کی ہی مختلف صورتیں

ہیں۔

بانت

۲۱۵

انحصار نہیں رکھتا۔ کیونکہ یادداشت خود بخود کام کرتی ہوئی اپنے ظہور کے لئے کسی اور شے پر منحصر نہیں ہوا کرتی۔ یہ سچ ہے۔ کہ یادداشت میں اشیا کی نموداری اس امر پر انحصار رکھتی ہے۔ کہ وہ پہلے ادراک میں آچکی ہیں۔ لیکن یادداشت کا عمل خود بخود ہوا کرتا ہے۔ مگر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے۔ کہ چونکہ یادداشت کے ذریعے نمودار ہونے والی اشیا کبھی ظہور پذیر نہ ہوسکتیں اگر وہ پہلے ادراک کا معرض نہ ہوں۔ اور اگرچہ جہاں تک حافظے کے عمل کا تعلق ہے یہ جزوی طور پر درست ہے اور اس شے کے لحاظ سے جس کو وہ ظاہر کرتا ہے۔ نا درست ہے۔ کیونکہ اس کا انحصار ادراک سابقہ پر ہے۔ یہ پرمان کی خود بخود روشن ہونے کی لازمی شرط کو پورا نہیں کرتا۔ اس کے جواب میں میگھ ناداری کہتا ہے۔ کہ یہ اعتراض درست نہیں ہے۔ کیونکہ خود بخود ظہور ایک ہی وقت میں یاد آئی ہوئی شے کی نموداری بھی ہے اور اس لئے یاد آئی ہوئی شے کا ظہور کسی اور شرط پر انحصار نہیں رکھتا۔ اس واسطے حافظے اپنے ظہور اور اپنے معرض کے اظہار میں دونوں طرح سے ہی درست پرمان ہے۔ اس تعلق میں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ اظہار علم کے معنی لازمی طور پر اظہار معرض کے بھی ہیں۔ اس لئے اظہار معرض کو کسی اور شرط پر منحصر نہیں سمجھنا چاہئے۔ کیونکہ یہ انکشاف علم کے ساتھ خود بخود ہی نمودار ہوتا ہے۔ بہت سے دیگر نظامات فلسفہ میں پرمان کی ایک یہ شرط بھی قرار دی گئی ہے کہ شے معلومہ ایسی ہو کہ اس کا پہلے کبھی علم نہ ہوا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان نظامات میں یادداشت کو پرمانوں میں شمار ہی نہیں کیا گیا۔ میگھ ناداری اس پر اعتراض کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جو شرط لگائی گئی ہے۔ وہ اس بات کو صاف طور پر بیان نہیں کرتی۔ کہ اس شے کا علم جسے مسترد کرنا منظور ہے۔ خود مدبرک سے تعلق رکھتا ہے یا دیگر اشخاص سے۔ یا مدار معرضات (مثلاً آتما یا آسمان) کا کئی لوگ ادراک حاصل کر چکے ہیں لیکن ان کے ادراک کے باعث موجودہ شخص کے ادراک یا نتائج کی درستی سے انکار نہیں کیا جاتا اور یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ ادراک یا استنتاج کا موضوع وہ ہونا چاہئے جس کا موجودہ شخص

۱۔ میگھ ناداری کی نئے دیوہنی۔

۲۔ ایضاً

۲۱۶

دراک کبھی اوراک نہ کر چکا ہو۔ کیونکہ جب کوئی شخص اس شے کا اوراک چاہتا ہے جسے وہ پہلے بھی جانتا ہے اور اب پھر اسے دیکھتا ہے۔ تو اس کا اوراک غیر صحیح ہوگا اور اسی طرح جب ایک شے آنکھوں سے دیکھی ہوئی دوبارہ لمس کے ذریعے غصوں کی جاتی ہے تب اس کا لمس اوراک غیر صحیح ہوگا۔ اس کا جواب اکثر اوقات یہ دیا جاتا ہے (جیسا کہ دھرم راجا دھویدر نے اپنی تصنیف ویدانت پری بھاشا میں دیا ہے) کہ جب کسی پہلے معلوم شدہ چیز کا دوبارہ اوراک ہوتا ہے۔ تب وہ ایک نئی زمانی خاصیت رکھتی ہے اور اس لئے وہ ایک نئی شے شمار ہوتی واجب ہے اور اس طرح اس کا بعد کا علم بھی صحیح تصور ہو سکتا ہے۔ مگر ناواری اس کے خلاف یہ کہتا ہے کہ اگر نئی زمانی صفت اس شے کو ناپا بن دے سکتی ہے۔ تب تو تمام چیزیں مع حافظہ نئی شمار ہوں گی۔ اور اس شرط کے ذریعے کہ معروض نیا ہونا چاہئے۔ کوئی شے بھی مسترد نہ ہو سکے گی۔ اور لوگوں کا خیال ہے کہ کسی حسی یا انتزاعی علم کی صحت کی ایک شرط یہ ہے۔ کہ اس کے متعلق دوسرے حواس کی شہادت ملی جائے جس طرح کسی مرئی شے کے متعلق شک ہوئے پر اسے چھو کر جانچا جاتا ہے۔ اس قسم کے فاسفی شہادت مؤثقہ کو پرمان کی لازمی شرط خیال کرتے ہیں۔ مگر ناواری اس پر یہ اعتراض کرتا ہے کہ اس حالت میں تو ہر ایک پرمان دوسرے پرانوں پر انحصار رکھے گا اور اس طرح استدلال دہریہ نمودار ہوگا۔ اس کے علاوہ بودھوں کا متین علم جو تاہیدی قسم سے ہے۔ اس خیال کے مطابق ایک پرمان سمجھا جائے گا۔

وینکٹ ناتھ سے مختلف طور پر نیگہ ناداری کہتا ہے۔ کہ رامنجی ان پانچ پیرانوں کو مانتا تھا۔ پرتیش۔ انومان۔ آپیان۔ شند پران۔ اور ارٹھاپتی۔

ونیکٹ نامتھ ادراک کو براہ راست وجدانی علم (ساکشات سکاری پرما) خیال کرتا ہے۔ اسے یا تو علم کی ایک خاص نوع (جاتی روپ) خیال کر سکتے ہیں یا اسے خاص حالات کے اندر علم (آپاومی روپ) تصور کیا جاسکتا ہے۔ یہ اپنی ذات میں جسے خاص خود آگاہی کے ذریعے بطور ادراک محسوس کیا جاسکتا ہے۔

بانہ

۲۱۷

نا قابل تعریف ہے (گیان سو بھاو و شیش سوا تا سا کشی) منفی طور پر اس کی یوں تعریف کی جاسکتی ہے کہ وہ ایسا علم ہے جو دوسرے وقوف مثلاً انتاج یا زبانی علم اور حافظے کی مانند پیدا نہیں ہوتا بلکہ درد و غمو نے بھی اپنی تصنیف مان یا تصانیفہ کرنے میں ادراک کو ایک صاف اور واضح ارتسام یا اثر بتلایا ہے۔ اور صفائی اور وضاحت سے اس کی مراد معروض کی خاص اور بے مثال علامات (لکشن) کی نموداری ہے جو زبانی علم یا انتاج میں صفات عامہ کی نموداری سے مختلف ہے۔

میکھ ناداری ادراک کو اشیا کا براہ راست علم بتلاتا ہے اور اس علم کے براہ راست ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اس علم کی پیدائش اور پرانوں پر منحصر نہیں کھتی۔ بے شک یہ بات درست ہے کہ سستی ادراک اعمال حواس پر منحصر ہے۔ مگر یہ کوئی اعتراض نہیں ہے۔ کیونکہ حواس تو وہ اسباب عامہ ہیں۔ جو قیاس میں بھی ہتھو کے ادراک کا ذریعہ جوتے ہیں۔ انتاج سے ممیز طور پر ادراک کا براہ راست ہونا اس بات سے ظاہر ہے کہ استخراجی علم ہمیشہ دیگر وقوف کی وساطت سے ہوا کرتا ہے۔ بلکہ میکھ ناداری ادراک کی اس تعریف پر بطور نقش واضح کے جو درد و غمو پر مشتمل ہوتے ہیں۔ اس بنا پر اعتراض کرتا ہے کہ وضاحت ایک نسبی اصطلاح ہے۔ استخراج میں بھی مختلف درجوں کی وضاحت پائی جاتی ہے۔ آٹھا ہی کی صفائی بھی ادراک کی تعریف

۱۔ وینکٹ ناتھ کی نیائے پریشدھی صفحہ ۷۰، ۷۱، اس رائے کی تائید پر میسنگرہ اور تنوڑتا کر سے بھی ہوتی ہے۔

۲۔ نئے دیومنی۔

۳۔ بعض نے براہ راست ہونے (سا کشتو) کے معنی سور و پاومی (اس کی اپنی آگاہی) بتلائے ہیں۔ مگر اس قسم کی توجیہ قابل اعتراض ہے کیونکہ استخراجی علم بھی معروض کی بعض علامات کو ظاہر کرتا ہے اور اگر تنوڑتا کر کے معنی معروض کی فطرت محض لئے جائیں۔ تب یہ تعریف خود ادراک پر بھی صادق نہ آسکے گی۔ کیونکہ ادراک نہ صرف اپنے معروض کا اظہار کرتا ہے۔ بلکہ اس کا دوسری اشیا کے ساتھ تعلق بھی دکھلاتا ہے اور اس واسطے اس معروض کی حدود سے جمعی کہ وہ بذات خود ہے۔ بنجاوڑ کر جاتا ہے۔

کے لئے کافی نہیں ہے۔ کیونکہ ہر ایک قسم کی آگاہی اسی قدر وضاحت رکھتی ہے جس قدر کہ جانی جاتی ہے اور ادراک کی تعریف بطور حسی علم کے بھی قابل اعتراض ہے۔ کیونکہ اس حالت میں یہ صرف اسی غیر شخص علم (زروکلب) پر موقوف آسکے گی۔ جس میں معروض کی بعض خصوصیات حسی علم کی راہ سے منتقل ہوا کرتی ہیں۔ مگر وہ اس کو آگے بڑھا کر تعین (سیوی کلب) علم کی صورت میں نہیں لاسکتی۔

دینکٹ نامتھ اور میگھ ناداری دونوں کی ہی یہ رائے ہے کہ کوئی بھی برونی شے سوئے کسی صفت مخصوصہ اور کلیات کے کبھی حسی ادراک سے سمجھ میں نہیں آسکتی۔ رمانج کی تقلید میں وہ کہتے ہیں کچھ بھی اشیاء دیکھنے میں آتی ہیں۔ اسی وقت ہی ان کی بعض صفات مخصوصہ کو دیکھا جاتا ہے ورنہ اس امر کی توجیہ مشکل ہوتی کہ وہ بعد میں کس طرح مختلف خواص کے ساتھ دیکھنے میں آتی ہیں۔ اگر وہ لٹھ اول میں نہ جانی جاتیں تو وہ بعد کے لمحات میں اپنی حالت تکمیل میں نسبتی طور پر نہ جانی جاسکتیں۔ اس لئے ماننا پڑتا ہے کہ انھیں لٹھ اول میں ہی پہچانا گیا تھا۔ لیکن لٹھ اول کے زمانے قبل میں خود کو پورے طور پر ظاہر نہ کر سکتی تھیں ویدارتھ سنگرہ میں تمام ادراکات کے شخص کی توضیح اس بات سے کی گئی ہے کہ ان کے ادراک کے لٹھ اول میں ہی کلیات کہہ سچان لیا جاتا ہے۔ اس توضیح کی بنا پر بعض مفسر یہ سوچنے لگے ہیں کہ ادراک کے لٹھ اول میں صفات مشخصہ کی شناخت صرف کلیات پر اس وجہ سے صادق آسکتی ہے۔ کہ اس میں ان بہت سے افراد کا ایک ہی پرواز میں انجذاب پایا جاتا ہے۔ جس کا لٹھ اول میں آغاز ہونا ضروری ہے۔ تاکہ وہ لٹھ دیگر میں پورے طور پر ظاہر ہو سکے۔ لیکن میگھ ناداری کہتا ہے کہ رنگ وغیرہ کی مانند دوسری صفات مخصوصہ کا علم بھی خاص اختلافات رکھتا ہے جبکہ غے نزدیک یا دور ہو۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ واحد احساس رنگ میں الوان کی تدریجی مختلف کیفیات کو جانا جاتا ہے اور وہ بھی ادراک کے لٹھ اول میں ہی جانی جاتی ہیں اسی دلیل کی رو سے جس کے مطابق ادراک کے لٹھ اول میں کلیات کی شناخت کا اقرار کرنا پڑا تھا۔

یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ کل علم کی نہایت (وششتو) اور تعین کا تصور ناقابل فہم و تعریف ہے۔ جو موجود ہیں وہ تو وہی یعنی رشتہ دار اور رشتہ نیست۔



ہائیک

نہ تو ان کے ساتھ ایک ہو سکتی ہے اور نہ ان سے مختلف۔ کیونکہ رشتہ رکھنے والوں اور رشتے سے الگ ہم رشتہ داری کو بطور ایک حقیقت کے نہیں جانتے۔ نیز انہی رشتے داروں کو نہ تو ایک وقوف میں دو حقیقتوں کا ظہور کہہ سکتے ہیں اور نہ اسے دو وقوف کی بلا وقفہ و فصل نموداری خیال کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ایک خاص مفرد تو صلیح میں (مثلاً صراحی اور گھڑے کی آگاہی میں) اگرچہ دو وقوف بلا وقفہ نمودار ہوئے ہیں لیکن وہ اپنی بے ثل جدائی کو کھو نہیں دیتے جیسا کہ اس آگاہی میں ان کی تقویت سے صاف ظاہر ہوتا ہے۔ اس واسطے کسی طریق سے بھی ہم تعلق اور تعلقین سے الگ تعین کے تصور پر رسائی حاصل نہیں کر سکتے۔

اس کے جواب میں میگوئے ناداری کہتا ہے کہ اس فقرہ "ایک سفید گائے لاؤ" میں فعل ایک باصفت وجود "سفید گائے" کی طرف اشارہ دیتا ہے۔ نہ کہ سفیدی اور گائے کے جدا گانہ عناصر کی طرف۔ سفید گائے کے معین تصور میں رشتہ اور رشتہ رکھنے والے دونوں ہی شامل ہیں۔ اتصالی اور اک مثلاً "ایک انسان چمڑی لئے ہوئے" میں یہ اتصالی رشتہ برعکس درست مد رک ہوا کرتا ہے۔ اس لئے ایک متعین وجود کا تصور تعلق اور تعلق داروں سے جدا ہونے کی بجائے ان پر ولالت کرتا ہے۔ پس تعلق اور تعلق رکھنے والے مل کر ایک متعین وجود کا تصور پیدا کرتے ہیں۔ متحد کرنے والی صفت جو شخص کو وجود میں لاتی ہے۔ کوئی خارجی حقیقت ہونے کی بجائے اس امر واقعہ میں شامل ہے کہ دنیا کی تمام حقایق اپنے ظہور کے لئے ایک دوسری کی محتاج ہیں اور یہی باہمی حاجت مندی ہی ان کے اس رشتہ استحاد کو پیدا کرتی ہے۔ جس کے ذریعہ وہ ہر ایک تعلقین کے اندر متحدہ صورت میں نمودار ہوتی ہیں۔ حقایق کی یہ باہمی حاجت مندی ہی ان کے علم میں بطور ایک مربوط تجربے کے جو معاً ہوتا ہے۔ متحد ہوتی ہے۔ ان دونوں کے درمیان کسی قسم کے خیال کا توکل یا انطاف نہیں ہوتا۔ اور عالمگیر تجربہ اس امر کا

۲۱۹

۱۔ نئے دیونے۔

۲۔ ایضاً

۳۔ ایضاً

شاہد ہے کہ ہمارے سب ادراکات۔ خیالات اور تصورات ہمیشہ متعلق اور مربوط حالت میں نمودار ہوا کرتے ہیں۔ تمام لسانی بیانات ہمیشہ ہی تقریر کے مطلب کو ایک متعلق اور مربوط صورت میں ظاہر کرتے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا۔ تو تقریر کے ذریعے ہمارے تصورات کا دوسروں پر اظہار ناممکن ہوتا۔

نزدک (غیر متعین) علم کو مفہوم و فہم کہتے ہیں جس میں کسی مخصوص موضوع کی بنیادی صفات پر نظر رکھ کر اس کی دیگر صفات کو بالتفصیل نہیں دیکھا جاتا یہ اس کے خلاف سبب (متعین) علم وہ وقوف ہے جس میں کسی موضوع کی صفات و خواص کو ان علامات میں مزہ کے ساتھ دیکھا جاتا ہے جن کے ذریعے وہ دیگر اشیاء سے تمیز کیا جاسکتا ہے۔

بہری ادراک کی مثال پر دوسرے حواس کے ادراک کی بھی توضیح کی جاسکتی ہے۔ سموائے کا جو تعلق اہل نیا نے تسلیم کیا ہے۔ اسے راسخ اس لیے مسترد کرتا ہے۔ کہ اس کی تعریف کرنا اور اسے الگ جداگانہ ثبوت کے طور پر بانٹنا مشکل بات ہے۔ کئی طرح کے تعلقات مثلاً شامل اور شمول اور اتصال وغیرہ تجربے میں ان اطراف مختلفہ میں نمودار ہوتے ہیں جن میں اشیاء ایک دوسرے سے تعلق کی مابست مند ہوتی ہیں اور وہی ان تعلقات مختلفہ کی فطرت کو معین کرتی ہیں جو جتنی تجربہ میں مدراک ہوتے ہیں۔

دنیک نامتھ یہی بتلاتا ہے کہ وہی ترتیبات (سائگری) جو جوہر اور عرض کی آگاہی کو نمودار کرتی ہیں۔ تعلقات کی آگاہی کو ظہور میں لاتی ہیں۔ کیونکہ اگر ادراک کے لئے اول میں تعلقات کو نہ جانا جاتا۔ تو وہ لمحہ دیگر میں نیست سے بہت نیچے ہو سکتا تھا۔

۱۔ نئے دیونسی۔

۲۔ ایضاً۔ اور نیا سے پریشدھی صفہ۔۔۔

۳۔ نزدک علم وہ ہے جس میں بعض شہات علامات کا تصور شامل ہوتا ہے اور جو جس کے براہ راست عمل کے ذریعے لئے اول میں تحت الشعوری یا د کو احساس ہے۔ سبک میں ان تعلقات کی طرف توجہ دی جاتی ہے جو عمل حافظہ سے نمودار ہوتے ہیں۔

باب

متعلق ہونا صفت خفایق لہذا خفایق کی آگاہی لازمی طور پر تعلقات کی آگاہی ظاہر کرتی ہے۔

## مذہب رامانج کے ارکان متاخرہ کی توضیح کی روشنی میں ادراک

—

لامانج اور اس کے متقلدین تین قسم کے برہان مانتے تھے۔ ادراک (استنتاج اور منقولات۔ جو علم براہ راست اور بلا واسطہ حاصل ہوتا ہے۔ اسے ادراک (پیش) کہا جاتا ہے۔ اس علم کی صفت مخصوصہ یہ ہے کہ یہ اور کسی علم کے توسل کا محتاج نہیں ہوتا۔ ادراک تین طرح کا ہے۔ ایشور کا ادراک یوگیوں کا ادراک عوام کا ادراک یوگیوں کے ادراک میں ذہن کا وجدانی ادراک یا رشیوں (اہل بصیرت) کا ادراک شامل ہے اور یوگیوں کا ادراک فعل یوگ کی بدولت توخیر خاص سے میسر آتا ہے۔ ادراک عامہ دو طرح کا ہے۔ سوئی کلپ (متعین) اور نرو کلپ (غیر متعین)۔ سوئی کلپ پر تکیش وہ ادراک متعین ہے جس میں ان پچھلے زمانوں اور مختلف حوالات کا تصور پایا جاتا ہے جن میں پیشتر اس شے مدرک کا تجربہ کیا گیا تھا۔ مثلاً جب ہم صراحی دیکھتے ہیں۔ ہمیں اس کے گذشتہ زمانے پر ناقص مقامات پر دیکھنے کا خیال آیا کرتا ہے اور صراحی کا دوسرے زمانوں اور مقامات کی طرف اشارہ اور اس اشارے کے متعلق ارتباطات ادراکات میرا وہ صفت شخص پیدا کر دیتے ہیں جس کی بدولت ہم سوئی کلپ کہلاتے ہیں۔ مگر وہ ادراک جو اپنے معروض کی صفات مخصوصہ ہی ظاہر کرتا ہے۔ صراحی کو صراحی نہ کہتا ہوا گذشتہ تعلقات کی طرف کوئی براہ راست اشارہ نہیں دیتا۔ وہ غیر متعین ادراک

(نروکلیپ گیان) کہلاتا ہے۔ نروکلیپ گیان کی یہ تعریف اس گیان کے متعلق رامانج کے تصور کو فلسفہ ہند کے دیگر نظامات کے تصورات سے تمیز کر دیتی ہے۔

فلسفہ رامانج کے مطابق یہ بات صاف ظاہر ہے کہ نروکلیپ اور سوری کلیپ گیان اپنی فطرت میں ممیز اور متصف ہوتے ہیں اور ان اشیا کو طہر کرتے ہیں جو اپنی فطرت میں مشروط اور باصفت ہوتی ہیں۔ نیکٹ کہتا ہے کہ غیر متعین یا غیر مشروط علم کا کوئی بھی ثبوت نہیں ہے۔ علم اپنی نموداری کے پہلے مرحلے پر متعین ہوتا ہے جیسا کہ اہل نیائے کہتے ہیں۔ کیونکہ ہمارا تجربہ اس کے بالکل ہی خلاف ہے۔ حتیٰ کہ ننھہ بچوں کو گلوں اور رانے حیوانات کا علم بھی اگرچہ کوئی تصورات و اساتھین رکھتا لیکن کسی نہ کسی صورت میں مشخص ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ چیزیں ہماری رغبت و نفرت کو ظاہر کرتی ہیں۔ اسی طرح جنھیں وہ چاہتے ہیں اور جن سے وہ ڈرتے ہیں۔ اس کا بھی اظہار چیزوں سے ہوتا ہے۔ اگر ان حیوانات وغیرہ کے نام نہاد غیر متعین ادراکات سچ مچ کیفیتیں رنگ سے بالکل ہی محروم ہوتے۔ تب وہ کیونکر دلکش اور موافق یا قابل نفرت ہو سکتے تھے؟ اہل نیائے اس بات پر زور دیا کرتے ہیں کہ تمام مرکب جو ہر عرض یا علم شخص سے پہلے ضرور ہی عرض (صفت) کے ساتھ ترغیر کا علم ہوا کرتا ہے لیکن یہ بات ایک قلیل حد تک محدود ہے۔ جیسا کہ ہم ادراک اکتسابی میں پاتے ہیں۔ میں صندل کے ایک ٹکڑے کو خوشبودار یا ناہول خوشبودار سمجھنے میں نہیں آتی۔ مگر صندل کے ٹکڑے کی رنگت وغیرہ کا نظارہ اور شناخت اس خوشبودار کی یاد دلاتے ہیں۔ جو اس وقت براہ راست نظارے سے تعلق رکھتی ہے۔ یہاں ضروری ہے کہ پہلے صندل کی صفات بصری کا ادراک ہو۔ تاکہ اس کی بدولت خوشبودار کے وہ تحت الشعوری نقوش جو حاسہ شامہ سے تعلق رکھتے ہیں نمودار ہو کر اس کی یاد دلائیں اور بالآخر اسے حاسہ بصر کے مددک صفات کے ساتھ مربوط کر دیں۔ مگر جو ہر اور اعراض کے ادراک میں اس قسم کے مرکب ادراک کو پیدا کرنے والے عناصر

۱۔ رامانج مدحات سنگرہ قلمی نسخہ ۱۹۸۷ء۔

۲۔ نیائے پریندھی صفحہ ۷۷۔

۳۔ نیائے مارخرچ نیائے پریندھی مصنف سری نواس صفحہ ۷۷۔

بابت

کا تو اترا نہ حاضروری نہیں ہے۔ کیونکہ وہ مبادی جو اعراض کا ادراک پیدا کرتے ہیں اور وہ جو جوہر کے ادراک کے موجب ہوتے ہیں وہ ایک ہی آن میں حواس کے روبرو نمودار ہوتے ہیں اور بعینہ ایک ہوتے ہیں۔ وہی ہیں۔ اس بحث میں بڑی بات جو قابل غور ہے وہ یہ سوال ہے کہ تعلقات کا علم براہ راست ہوتا ہے یا نہیں۔ اگر تعلقات کو ان اشیا و صفاتِ مدرکہ کی اہلی فطرت مان لیا جائے۔ تب لازمی طور پر یہ بات ماننی پڑے گی۔ کہ دیکھنے کے لحاظ اول میں اشیا و صفاتِ مدرکہ کے ساتھ ہی تعلقات کا ادراک ہوا تھا۔ اگر اشیا کے ساتھ صفات کا تعلق ان کی فطرت میں ہی موجود اور لایفک (سموائے) مانا جائے۔ تو یہ ایک حقیقت ہونے کی وجہ سے اسے آنکھ سے دیکھے جانے کے لائق خیال کیا جاسکتا ہے اور چونکہ یہ شے اور صفات کو جوڑنے والا اصلی جوہر ہے۔ تب اس امر سے کہ یہ شے اور صفات کے ساتھ ساتھ آنکھ سے دیکھا جاتا ہے یقین ہو جانا چاہئے۔ کہ شے اور صفات کی نسبت تدبھی آنکھ سے دیکھی جاتی ہے۔ کیونکہ اگر مان لیا جائے کہ سموائے کو دیکھا جاسکتا ہے۔ تب تو اس میں کوئی اعتراض ہی نہیں ہو سکتا۔ کہ شے اور صفات کو دیکھا جاتا ہے۔ کیونکہ سموائے ہی انھیں متصف و مشروط کرتا ہے صفات اور شے کی مانند۔ ان کا رشتہ بھی جو ان کی رشتے داری کا موجب ہوتا ہے حواس سے مدرکہ ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر تعلق کو اشیا اور صفات کے ادراک کے ذریعہ حواس محسوس نہ کیا جاسکتا تھ تب یہ کسی اور طریق سے یا کسی اور وقت ادراک میں نہ آ سکتا۔

سوی کلپ ادراک میں حاسہ بصر اور دیگر حواس کے ملازم کے ساتھ اترسات نمودار ہوتے ہیں اور حواس کی راہ سے حاصل شدہ مبادی کے ساتھ تعاون کرتے ہوئے تحلیل و ترکیب۔ انجذاب و افتراق۔ اور مثال تصورات کے باہمی مقابلے کے اندرونی عمل کو پیدا کرتے ہیں جو سوی کلپ ادراک کے طریقے میں پایا جاتا ہے۔ اسے جو شے حافظہ سے تمیز کرتی ہے یہ ہے۔ کہ یادداشت تو تحت الشعوری اترسات کے ابھار سے نمودار ہوتی ہے اس کے برعکس سوی کلپ ادراک ان نقوش کے حواس کے ساتھ

۲۲۳

۸۔ نیائے پری شدھی صفحہ ۷۸۔

۹۔ نیائے سار صفحہ ۷۹۔



بانتا

یہ بات پہلے ہی بتلائی جا چکی ہے۔ کہ نرد کلپ اور اک کے معنی وہ غیر متخص علم ہے جس میں اسی قسم کی اشیاء کے ساتھ گذشتہ تعلقات کا اشارہ موجود نہیں ہوتا اور سوئی کلپ اور اک وہ غیر متخص علم ہے جس میں گذشتہ تعلقات کا اشارہ موجود ہوتا ہے۔ یہ انودرتی (گذشتہ تعلقات کا حوالہ) صرف متخص کو ہی ظاہر نہیں کرتی (مثلاً صراحی کا صراحی کی صفات مخصوصہ سے موصوف ہونا) بلکہ پہلے تجربے میں آئی ہوئی اسی قسم کی دیگر اشیاء کی طرف بھی باخبر حوالہ پایا جاتا ہے۔ سوئی کلپ علم حاشہ بصر کے ذریعے وہ براہ راست اور اک ہے۔ جس میں ان صفات مخصوصہ کو جانا جاتا ہے۔ جن سے نسبتی صفات کے مرکب معنی شے اور تعلق کی پیدائش ہوتی ہے۔ مگر اس کے معنی ان کلیات اور جب امتی تصورات کو سمجھنا نہیں ہیں۔ جو اسی قسم کے دیگر تصورات یا اشیاء کو یاد دلایا کرتے ہیں۔ پس حواس بصری سوئی کلپ اور نرد و کلپ اور اکات میں یکساں طور پر کام کرتے ہیں۔ لیکن سوئی کلپ اور اک میں اسی قسم کی دیگر حقائق کی یاد بھی پائی جاتی ہے۔ جن کا تجربہ پہلے کیا جا چکا ہے۔

بہر حال کلیات اور جماعتی تصورات کو ایک ایسی الگ اور جداگانہ حقیقت نہیں سمجھنا چاہئے جس کا علم سوئی کلپ اور اک میں ہو کرتا ہے۔ وہ تو صرف اسی قسم کی خصوصیات کا حوالہ یا انجذاب ہی ہوتے ہیں۔ جب ہم کہتے ہیں کہ دو بازیاں دو گائیں خواہ عامہ رکھتی ہیں۔ تب انھی خواص عامہ کو انفرادی گائیوں کے اندر دیکھ کر ہی ہم ان حیوانات کو گائیوں کا نام دیا کرتے ہیں۔ ان خواص عامہ سے جو ان تمام انفرادی حیوانات میں پائے جاتے ہیں۔ کوئی ایسی جداگانہ ہستی موجود نہیں ہے جسے جانی یا ہمہ گیر کہا جاسکے۔ عمومیت کا سبب یکسانیت ہے۔ یکسانیت وہ سبب خاص ہے۔ جو ہمیں ان دو چیزوں کو مشابہ خیال کرنے کا جواز دیتا ہے۔ اور جو ان اشیاء میں جداگانہ طور پر موجود اور ایک دوسری سے معین ہوتی ہیں۔ ایک عام نام کا استعمال اس امر کے اظہار کا ایک مختصر طریقہ ہے۔ کہ وہ دو چیزیں یکساں خیال کی گئی ہیں۔ یہ مشابہت دو قسم کی ہے۔ صفات کی مشابہت (دھرم سادرتیہ) جو اشیاء (جوہروں)

میں دیکھی جاتی ہے۔ ذات کی مشابہت (سورپ سادوشیہ) جو ان تمام کیفیات کے مقولوں میں پائی جاتی ہے جو جوہر (دوولیہ) نہیں ہیں۔ اوراک میں دو طرح کے حسی ارتباط مانے گئے ہیں۔ ایک ہے حسی اتصال معروض کے ساتھ (سینوگ) اور دوسرا حسی تعلق ان صفات کے ساتھ جو معروض میں پائی جاتی ہیں (سینکٹا شریہ) مثلاً صراحی کا اوراک پہلی قسم کا ہے اور اس کی صفات کا اوراک قسم آخر سے تعلق رکھتا ہے۔

## انومان کے متعلق ویکٹ ناتھ کی بحث

رامانج کی رائے میں بھی انومان کے معنی تقریباً وہی ہیں۔ جو نیا مے دشن میں پائے جاتے ہیں انومان پر مرش کا براہ راست نتیجہ ہوتا ہے۔ پر امرش کے معنی اس ہتھو (دیل۔ وجہ) کی ہستی کا علم ہیں۔ جو حد اصغر سے ظاہر ہونے والی شعبے میں موجود ہو اور جو حد اکبر Probandum کے ساتھ بے نقص اور کلی لزوم کے علم سے متلازم ہو۔ انومان وہ عمل ہے جس میں ایک قضیہ کلیہ سے جس میں تمام خاص صورتیں شامل ہوتی ہیں۔ ہم ایک صورت خاص کے تعلق ایک طرح کا ایجاب کر سکتے ہیں۔ اس لئے انومان ہمیشہ اولیٰ جوہر محسوس ہوتا ہے۔ جن میں کلیہ قضیہ کی بنیاد جزوی محسوسات پر ہوتی ہے نہ کہ مادرائے محسوسات کے اقرار پر۔ یہ ایک ایسی دلیل ہے جو رامانج اور اس کے مقلدین کو ایشور کی ہستی کو ثابت کرنے کی اجازت نہیں دیتی کیونکہ ایشور

لے۔ قلمی نسخہ نمبر ۸۸۹۸۔

۱۱۔ یہ حسی تعلق حواس باصرہ و سامعہ کے ذریعے دور کی اشیاء کے ساتھ بھی ایک برتری عمل کے ذریعے جسے برتی کہتے ہیں۔ ممکن ہے۔ یہ خیال کیا جاتا ہے۔ کہ یہ حواس اپنے معروضات کے ذریعے گویا لھول ہو جایا کرتے ہیں۔



باب ۲

۲۲۶

ایک ماورائے محسوسات حقیقت ہے۔

جیسا کہ اس نظریہ کے روایتی نظریے کا بیان ہے۔ اصول لزومیت (و یا ہستی) کے مطابق جو شے زمان و مکان کے سلسلے میں دوسری شے کے برابر یا اس سے کتر ہوتی ہے اسے ویسا ہی یا متو کثر ہے اور جو شے زمان و مکان کے سلسلے میں اس کے برابر یا اس سے بڑی ہوتی ہے۔ اسے ویسا کم کہتے ہیں۔ مگر یہ نظریہ صحیح لزومیت کی تمام مثالوں کو اپنے اندر شامل نہیں کرتا۔ جو مثال مکانی و زمانی ہم وجودیت کی دی گئی ہے۔ وہ کھجور کے رس اور مٹھاس (گڑ) یا ہمارے اجسام کے سایے اور سونج کے محل خاص کے درمیان ہم وجودیت کی ہے۔ مگر اس قسم کی مکانی و زمانی ہم وجودیت جملہ امور پر حاوی نہیں ہو سکتی بلکہ غروب آفتاب اور تواج بحر۔ اس خامی نے مابعد کے رابا نجیوں کو اس نہایت با ضابطہ تعریف پر مجبور کیا تھا۔ کہ ہم موجودیت کے معنی غیر مشروط اور لا تغیر لازم ہیں۔

اس استعراقی تنسیم بالزوم کی بناوٹ کے بارے میں ہم متور تناکر کی قدیم تر مستند کتاب میں پاتے ہیں۔ کہ اگر لزوم کا مشاہدہ واحد یقین دلائے والا ہو۔ تو وہ کلیہ قضیہ کو درست ٹھہرانے کے لئے کافی ہے۔ لیکن وینکٹ ناتھ کہتا ہے کہ ایسا ہونا ممکن نہیں لزوم کے قضیہ کلیہ کو درست ٹھہرانے کے لئے لزوم کا وسیع تجربہ ہونا لازمی امر ہے۔

ایک اہم اہم جس میں رابا نج کی منطق کو نیلے درشن سے اختلاف ہے یہ ہے۔ کہ

۱۔ نیا سے پریشدھی۔

۲۔ متور تناکر کا مصنف کہتا ہے۔ کہ چونکہ ہنسی تصور (جیسے دھوئیں کا دھوئیں والا ہوتا) ایک خاص مثال (دھوئیں) سے تعلق رکھتا ہے۔ دھوئیں اور آگ کی ہم موجودیت کا تجربہ۔ یعنی رکھے گا کہ آگ کے ہنسی تصور کے ساتھ دھوئیں کے ہنسی تصور کی ہم موجودیت کو جاننا گیا ہے۔ اس لئے کسی فرد اور اس کے ساتھ تعلق رکھنے والے ہنسی تصور کے تجربے کے ذریعے ہم اس ہنسی تصور میں شمولیت رکھنے والے دیگر افراد کے ساتھ بھی تعلق ہو سکتے ہیں۔

رامانج نتائج کی ثنیت محال (کیول و تیریکی) کی صورتوں سے منکر ہے۔ جسے نیاے دشن مانتا ہے۔ مثال کے طور پر اس قسم کے کیول و تیریکی نتائج میں (جیسے زمین بودا ہونے کے باعث دیگر عناصر سے مختلف ہے) منطق نیاے کی یہ دلیل ہے کہ مٹی کا دیگر عناصر سے یہ اختلاف کہ کوئی دوسرا عنصر یہ خاصیت نہیں رکھتا۔ کسی ایسے بیان سے ثابت نہیں کیا جاسکتا جس میں موافقت بہ موجودگی (انوسے) کا اصول پایا جاتا ہو۔ معلوم ہوتا ہے کہ وردوشنوترا اور بھٹارک گرو کے مانند رامانج کے ابتدائی مقلدین (اپنی تصنیف متعدد تکراریں) اس خیال کے موید نہیں ہو سکے۔ لیکن وینکٹ ناتھ (اپنی تصنیف نیاے پر شیوہی) اور رامانج سیدہانت سنگرہ کا مصنف دونوں ہی کہتے ہیں کہ چونکہ اصلے آتم سیدھی پر اپنے خطبے میں کیول و تیریکی پرمان کو مسترد کیا ہے۔ اس لیے یہ فرض کرنا بہتر ہوگا۔ کہ جب پہلے مصنفوں نے کیول و تیریکی کا ذکر اتمان کی ایک صورت کے طور پر کیا تھا۔ تو وہ اس لیے نہیں کہ وہ اس پرمان کو مانتے تھے۔ بلکہ صرف اس طرح پر کہ وہ اسے نیاے کے مصلحتوں کے خیال کے مطابق اسے شمار میں لاتے تھے۔ رامانج مصنف سیدہانت سنگرہ کہتا ہے۔ کہ اسے بڑی آسانی کے ساتھ انوسے و تیریکی پرمان میں شامل کیا جاسکتا ہے مثلاً ہم یوں دلیل دیتے ہیں "وہ جسم بودا ہونے کی وجہ سے خاکی ہے۔ کیونکہ جو شے بھی بورکھتی ہے وہ خاکی ہوا کرتی ہے اور جو شے بورکھتی وہ خاکی نہیں ہے" اس شکل میں یہ انوسے و تیریکی پرمان کی صورت میں پیش کیا جاسکتا ہے۔ بودا ہونے کو صحیح طور پر وجہ یا مہتو خیال کیا جاسکتا ہے۔ جس کی موجودگی ارضیت اور جس کی عدم موجودگی عدم ارضیت یا عدم ارضیت سے اختلاف کو ظاہر کرتی ہے۔

رامانج کی منطق "ترکسہ" (منطق تناقضات کے ذریعے متبادل نتائج کی نسبتی امکانات کے وقوف) کو استخراجی نتائج کے لیے ایک لازمی ذریعہ مانتی ہے۔ قضایا کی تعداد کے بارے میں وینکٹ ناتھ کہتا ہے کہ پانچ قضایا کو لازمی

لے نیاے پر شیوہی اور رامانج سیدہانت سنگرہ۔

خیال کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ یہ امر کہ کتنے بیانات کو مانا جائے۔ اس طریق پر منحصر ہے۔ کہ جس سے نتیجہ نکالا جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے۔ کہ اشتاج کرتے وقت دو تین چار یا پانچ تضایا کو ضروری سمجھا جائے۔ مقرر تنا کر میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگرچہ پانچ تضایا بیان کو مکمل بنانے کا اثر رکھیں گے۔ لیکن اشتاج کے لیے تعداد تضایا کے متعلق کوئی مقررہ قاعدہ نہیں ہے۔

ونیکٹ نامہ اس بات پر زور دیتا ہے۔ کہ اشتاج ہمیشہ اشیائے مدرک پر محدود ہوتا ہے۔ بالاتر از جو اس اشیا کو قیاس کے ذریعے نہیں مانا جاسکتا۔ اشتاج اگرچہ ناقابل تردید طریق پر ادراک کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ مگر اس وجہ سے اسے ادراک کی ایک صورت نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ استخراج سے حاصل شدہ علم ہمیشہ باواسطہ (اپروکس) ہوتا ہے۔ نہ ہی اشتاج کو حافظے کا نتیجہ کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ ہمیشہ نیا علم دیتا ہے۔ نیز اسے ذہنی وجدان کی ایک صورت بھی نہیں کہہ سکتے اس بنا پر اشتاج ذہن کے تحت اشعوری نقوش کو ابھارتا ہے کیونکہ اس قسم کے نقوش کو ادراک میں بھی عمل پذیر دیکھا جاتا ہے اور اس مشابہت کی رو سے تو ادراک کو بھی وجدان ذہنی کہا جاسکتا ہے۔

۲۸۸

ویاپتی (لزومیت) وہ ہے جس میں سادھیبہ حد اکبر کا رقبہ مکانی و زمانی طور پر ہتیو یا حد اصغر (دلیل) سے کم نہ ہو۔ اور ہتیو (حد اصغر) وہ ہے جس کا رقبہ کبھی سادھیبہ (حد اکبر) سے وسیع تر نہ ہو۔ مکان و زمان کی لزومیت کے بارے میں ونیکٹ نامہ کھنڈ اور مٹھاس کی مثال پیش کرتا ہے اور زمانی لزومیت کے متعلق سائے کی مقدار اور سورج کے محل کی مثال دیتا ہے اور صرف مکانی لزومیت کی مثال کے طور پر گگ اور اس کے اثرات کا ذکر کرتا ہے۔ کبھی کبھی اس حقایق کے درمیان بھی لزومیت پائی جاتی ہیں۔ جو مکان و زمان میں ایک دوسری سے جدا ہیں۔ جیسے امواج بجز اور ان کا تعلق سورج اور چاند کے ساتھ۔

سادھیبہ (حد اکبر) اور ہتیو (حد اصغر) کی لزومیت کو کثیر التعداد امثالہ کے

لے۔ نیامے پر شدھی اور مانج سے حانت سگرہ۔

مشاہدے سے ہی دریافت کیا جاسکتا ہے۔ ایک مثال کے مشابہ سے ہمیں جیسا کہ دھرم راجا وغیرہ کی تشریح کے مطابق شنکرویدانت میں کیا گیا ہے۔ بھٹارک گرو اپنی تصنیف "تتورتنا کر" میں اس عمل کو بیان کرتا ہوا جس سے لزومیت کا خیال پیدا ہوتا ہے کہنا ہے کہ جب کثیر التعداد امثلہ میں سادھیہ اور ہتیو کی لزومیت کا مشاہدہ کیا جاتا ہے۔ اس مشاہدے کا نتیجہ سادھیہ اور ہتیو کی تمام مثالوں میں عالم گیر لزومیت کے حق میں بطور تحت الشعوری نقوش کے جمع ہو جاتا ہے اور پھر آخر آ لزومیت کے ادراک ذہن میں پہلے قائم شدہ تحت الشعوری نقوش کے ابھار کے ذریعے تمام سادھیوں اور تمام ہیتیوؤں کی لزومیت کا تصور پیدا کرتا ہے۔ دینکٹ ناٹھ مانتا ہے۔ کہ لزومیت موافقت اور اختلاف کے مشترک طریق اور صرف موافقت سے جہاں کہ منفی مثالیں نہیں مل سکتیں ہو ا کرتی ہے۔ عام طور پر اختلاف کا طریقہ اس امر کے ثبوت سے لزومیت کے تصور کو جو دین لاتا ہے۔ کہ ہر ایک مثال جس میں سادھیہ نہیں پایا جاتا۔ اسی مثال میں ہتیو بھی موجود ہیں ہوتا۔ لیکن کیولا نوائی کی لزومیت میں جس کے اندر منفی مثالیں نہیں مل سکتیں۔ منفی مثال میں ہتیو کی عدم موجودیت نہیں دکھائی جاسکتی۔ ان حالتوں میں منفی مثالوں کی عدم موجودیت ہی کیولا نوائی لزومیت کا تصور پیدا کرنے کے لیے کافی ہوتی ہے اور کیولا نوائی لزوم اس امر سے صاف ظاہر ہوتا ہے۔ کہ اگر ہتیو میں تبدیلی نہ آئے تب متضاد سادھیہ کا فرض کرنا متناقض بالذات ہوگا۔ اور یہ بات اسے کلارک کی ان کیولا نوائی دلائل سے تمیز کرتی ہے جو اس نے اپنے مہادیا مایل کو بیان کرتے وقت استعمال کی ہیں۔

قبولیت کے لایق انومان کی قسموں کے بارے میں رامانج کی اپنی رائے ہی غیر یقینی معلوم ہوتی ہے کیونکہ اس نے اس بارے میں کبھی اپنی رائے صاف طور پر ظاہر نہیں کی۔ اس لیے اس مذہب کے متفکرین اس کی رائے کو مختلف طور پر بیان کرتے ہیں۔ مثلاً شیگہ ناداری انومان کی تین قسمیں بیان کرتا ہے۔ (۱) معلول سے علت کا (کارن انومان) (۲) علت سے معلول کا (کارہ انومان) (۳) ذہنی تسلسل سے انومان (انوبھو انومان) جیسے کرشناکشر سے لہجہ کی کثرت کا منہ وادار ہونا

اس کے مقابلے میں وہ دوسری جماعت بندی یوں کرتا ہے۔ (۱) طریقہ طرد بالانکرار (انوسے و تیرکی) (۲) اس کی توقع سے نتیجہ نکالنا جس میں منفی مثالیں موجود نہیں یا نئی جاتیں (کیولا نوائی) (۳) اس اخراج سے نتیجہ نکالنا جس میں کوئی مثبت مثال نہیں ملتی (کیول و تیرکی)۔ مگر بھٹارک گرد اور وردوشنو مشرجو راناچ کے نظام منطق کو ترتیب مستقیم دینے میں دینکٹ ناتھ سے پہلے ہوئے ہیں۔ وہ بھی انومان کی باتیں ان کے قابل ہیں (۱) انوائی (۲) کیولا نوائی (۳) کیول و تیرکی جیسا کہ ان کی تصانیف بتور تناکر اور مان یا نتھاتمیہ نرنے کے حوالوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن دینکٹ ناتھ ان کی تاویل کرتا ہوا کیول و تیرکی کو احاطہ دلائل سے ہی خارج کرنے کے لیے بہت زور لگاتا ہے۔ اس کا دعویٰ یہ ہے کہ صرف منفی لزومیت سے کوئی نتائج ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ منفی لزومیت کبھی جائز طور پر کسی مثبت نتیجے پر نہیں پہنچ سکتی جبکہ کسی مثبت نتیجے کی توثیق کے لیے کوئی مثبت قضیہ ہی موجود نہ ہو اور اگر کسی منفی قضیے کے اندر کوئی ایسا مثبت قضیہ مفہوم ہو۔ تو بھی یہ دعویٰ کہ صرف منفی قضیے سے استنباط ہو سکتا ہے۔ ناکام رہتا ہے نتیجے کی شرائط صحت میں ایک یہ ہے کہ ہتیو (حد اصغر) ضرور ہی یکیش میں (ان اشل میں جن کے اندر سادھیہ موجود ہے) پایا جاسے۔ لیکن انومان کی و تیر کی قسم میں جس میں امر درپیش کے علاوہ ہتیو اور سادھیہ کے موجود ہونے کی کوئی اشل نہیں ہو اگر تیں۔ یہ شرط لازمی طور پر پوری نہیں ہو سکتی۔ مخالف کہہ سکتا ہے کہ اسی بنا پر تو کیولا نوائی کے ثبوت سے بھی انکار کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اس میں بھی منفی مثالیں موجود ہوتی ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کیولا نوائی پرمان کی صحت اس امر سے ثابت ہوتی ہے۔ کہ متضاد نتیجے کا فرض کرنا متناقض بالذات ہو گا اور اگر مخالف یہ کہے۔ کہ سادھیہ کی نفی کے ساتھ ہتیو کی نفی کی جائے تو ہتیو اور سادھیہ کے مطلق انطباق پر دلالت کرتی ہے تب تو ہتیو اور سادھیہ کا مطلق انطباق ان دونوں کے تضاد کے مطلق انطباق پر دلالت کرے گا۔

۲۳۰

لہ۔ دینکٹ ناتھ بتلاتا ہے کہ پانا چاریہ بھی وراناچ کا معتمد گرو ہی ہے۔ اپنی تصنیف سدھی تیر میں انومان کی کیول و تیر کی قسم کو نہیں مانتا۔

اور اس کا مطلب یہ ہو گا کہ کیولا نوائی پر مان میں ہتھیو اور سادھیہ کے انطباق مطلقہ سے ان کے اضداد کا انطباق بھی قابل اثبات ہو گا اور یہ مہل ہے۔ اس طرح اہل نیامیے جو کیولا و تیر کی انومان کے قابل ہیں۔ اس قسم کی تائیدات کے ذریعے کیول و تیر کی پرمان کی صحت کے اثبات کی آزادی نہیں لے سکتے۔ مزید برآں۔ ایک شخص اسی طریقے کو استعمال کرتا ہو ایہ بھی کہہ سکتا ہے۔ کہ صراحی خود بخود ظاہر ہو رہی ہے کیونکہ یہ صراحی ہے اور کیونکہ صراحی کی نفی (مثلاً کپڑے) میں اس کے بذات خود ظاہر ہونے کی صفت کی نفی پائی جاتی ہے۔ اور یہ ناممکن ہے۔ اس لیے صرف دو نفیوں کی لزومیت سے ان کے اضداد کی لزومیت ثابت نہیں ہو سکتی۔ اس کے علاوہ مذکورہ بالا مثال (دلا واسطہ وجدان اس لیے آگا ہی کا معروض نہیں ہو سکتا کہ وہ بلا واسطہ وجدان ہے) میں ان انوبھا ویتو (آگا ہی کا معروض نہ ہونا) کا وجود بھی امر شکوک ہے۔ کیونکہ یہ زیر بحث مثال سے باہر اور کہیں پایا نہیں جاتا اور اس لیے صرف انوبھوتی (وجدان) کی نفی کے ساتھ ان انوبھا ویتو کی نفی کی لزومیت کی بنا پر ۲۳۱ ان انوبھا ویتو کا ہونا ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ علاوہ ازیں جب کوئی شخص کہتا ہے کہ جو آگا ہی کا معروض ہے وہ بلا واسطہ وجدان (کشف) نہیں ہے۔ تب منفی تعلق کا اقرار محض ہی منفی صورت میں انوبھوتی (وجدان) کو آگا ہی کا معروض بنا دیتا ہے اور یہ امر اس نتیجے کی تردید کرتا ہے۔ کہ انوبھوتی (وجدان) بلا واسطہ آگا ہی کا معروض نہیں ہوتی۔ اور پھر اگر وہ صفت مخصوصہ تیر کی انومان سے ثابت کرنا مطلوب ہے۔ پہلے ہی پکیش میں موجود اور معلوم ہے۔ تب انومان کی ضرورت ہی کیا ہو گی؟ اور اگر یہ معلوم ہو کہ وہ کسی اور جگہ وجود رکھتی ہے۔ تب چونکہ ایک پکیش تکہ موجود ہے۔ اس لیے کوئی کیول و تیر کی انومان

لے۔ (اس کی تعریف ہو سکتی ہے کیونکہ ممکن الادراک ہے) کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ و اچیتو اور پرتیتو یعنی او اچیتو (ما قابل تعریف ہونا) اور پرتیتو (ما قابل ادراک ہونا) قابل اثبات ہونگے جو کہ مہل ہے۔ کیونکہ اس قسم کے امور معلوم ہی نہیں ہیں۔

لے پکیش سے مراد وہ تمام مثالیں ہیں (زیر بحث انومان کے باہر) جہاں ہتھیو (دل وجہ) کا سادھیہ کیساتھ لازم ہو جائے۔

موجود نہیں ہے۔ اور اگر ہیشیو اور سادھیہ کی نفی کی لزومیت کے ذریعے معلوم ہو کہ ہیشیو کی نفی سے باہر سادھیہ کا کہیں موجود ہونا معلوم ہے۔ تب امر زیر بحث میں اس کی موجودیت ثابت نہ ہوگی۔ اور زیر بحث مثال اگر بلا واسطہ وجدان کی نفی اور آگاہی کا معرض نہ ہونے کی نفی کی لزومیت کی بنا پر یہ دلیل دی جائے۔ کہ وہ صفت مخصوصہ آگاہی کا معرض نہ ہونے (ادیدیتو) کے طور پر ضرور ہی کہیں نہ کہیں موجود ہوگی۔ تب ایسا نتیجہ تناقض بالذات ہوگا۔ کیونکہ اگر یہ جانا جائے۔ کہ کوئی ایسی حقیقت موجود ہے۔ جو آگاہی کا معرض نہ ہو۔ تب صرف اسی بات سے ہی وہ آگاہی کا معرض ہوگی۔ اگر کسی موجودہ حقیقت کو ایک دائرے کے سوا باقی تمام دائرہ ممکنہ سے خارج کر دیا جائے۔ تو وہ لازمی طور پر باقی ماندہ دائرے کے ساتھ تعلق رکھے گی۔ پس اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ ”چونکہ ارادۃ جو کہ ایک موجودہ صفت ہے۔ آتما کے سوا اور کہیں نہیں پائی جاتی اس لیے یہ آتما سے ہی متعلق ہے“ ایسی تعبیر کے بعد بھی و تیرہ کی انومان کی کوئی ضرورت نہیں رہ جاتی۔ کیونکہ یہ مثال دراصل توافق (افس) کی ہے اور ہم اسے ایک اصول عامہ کے طور پر بیان کر سکتے ہیں مثلاً ”اگر ایک موجودہ حقیقت ایک دائرے کے سوا دیگر تمام دائرے سے خارج ہے۔ وہ لازمی طور پر اس باقی ماندہ دائرے سے تعلق رکھے گی“ مزید اس میں کہ ”علم کل (سرو و تو) تمام دائرے معلوم نہیں غیر موجود ہونے کے سبب نہیں نہ کہیں ضرور اس طرح موجود ہوگا۔ جیسا کہ ہم اس کے متعلق خیال کرتے ہیں۔ اور اس لیے کوئی نہ کوئی ایسی حقیقت بھی ضرور موجود ہوگی۔ جس کے ساتھ وہ تعلق رکھتا ہے اور ایسی حقیقت کا نام ہی تو خیا (ایشور) ہے ہم وہ وجود باقی دلیل پاتے ہیں جو و تیرہ کی نوع کی ہے۔ اس قسم کے نتیجے کے خلاف جائز طور پر یہ کہا جاسکتا ہے۔ کہ خوش گوش کے سینک کا تصور جو کہ دائرہ معلومات میں نہیں نہیں ملتا۔ ضرور ہی کسی نہ کسی غیر مد رکستی سے تعلق رکھنے والا ہوگا۔ اور یہ دلیل بدیہی طور پر باطل ہے۔

کہا جاسکتا ہے۔ کہ اگر و تیرہ کی انتاج قابل تعلیم نہیں۔ تب اس کے معنی تو تمام صفات معرقہ سے انکار ہوں گے۔ کیونکہ صفت معرفہ تعریف کی جانے والی

شے کے سوا اور کہیں پائی نہیں جاتی۔ اور اس لیے وتیرہ کی انتاج کی تعریف کا اصلی جوہر ہے۔ اس اعتراض کا صاف جواب یہ ہے کہ چونکہ تعریف ان خواص کے ادراک سے شروع ہوئی ہے۔ جو کسی خاص شے کی صفاتِ معرفہ سمجھے جاتے ہیں۔ اس لیے وہ وتیرہ کی انومان سے کوئی تعلق نہیں رکھتی۔ اس بات پر بھی زور دیا جاسکتا ہے۔ کہ صفاتِ معرفہ کو توافق و اختلاف کے مشترکہ طریق سے معلوم کیا جاسکتا ہے نہ کہ وتیرہ کی انومان کے ذریعے جیسا کہ مخالفین کہتے ہیں۔ اس حالت میں جہاں ممکن الادراک ہونے کی یہ تعریف کی جاتی ہے کہ جسے جانا جاسکتا ہے وہاں کوئی منفی مثال نہیں پائی جاتی۔ مگر یہ تعریف بحال رہتی ہے اور تعریف کی تعریف یہ ہے کہ صفتِ مخصوصہ صرف زیر تعریف شے کے اندر ہی موجود ہوتی ہے اور اس سے باہر کہیں نہیں پائی جاتی۔ اور جہاں ایک جماعت اشیا کی تعریف کی جاتی ہے۔ تب صفتِ معرفہ وہی ہوگی۔ جو اس جماعت کے جملہ افراد میں پائی جائے گی۔ اور دیگر جماعت کے تمام افراد میں غیر موجود ہوگی۔ مگر جب کسی ایسے فرد (مثلاً خدا) کی تعریف کی جاتی ہے جو بالکل تنہا ہے۔ تب کوئی جماعتی صفتِ مخصوصہ نہیں ہوتی۔ بلکہ صرف اسی صفتِ نکتہ والے نظیر کا ذکر کیا جاتا ہے جو اس فرد واحد کے ساتھ ہی تعلق رکھتی ہے، کسی جنس کے ساتھ نہیں۔ ان مثالوں میں بھی صفتِ معرفہ اس حقیقت کو دیگر حقایق (برہما، شیو وغیرہ) سے تمیز کرتی ہے۔ جن کے ساتھ وہ (خدا) جزوی مماثلت کے ذریعے مخلوط ہو سکتا ہے۔ پس تعریف کسی حقیقت کے خواص میں توافق کی مثال ہے۔ یہ نفی نہیں جیسا کہ اسے وتیرہ کی انومان کے ساتھ خلط ملط کرنے والے لوگ خیال کرتے ہیں۔ اس لیے انومان کی قبول وتیرہ کی نوع کی تائید کسی دلیل سے نہیں ہو سکتی۔

تضایا (او یو یا اجزائے قیاس) کے موضوع پر دینکٹ ناتھ کہتا ہے کہ اس امر کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ کہ ہر ایک قسم کے استدلال کے لیے پانچ تضایا موجود ہوں۔ اس لیے انومان میں تضایا کی تعداد کے متعلق اہل منطق کے درمیان جو جھگڑا پایا جاتا ہے۔ فضول ہے۔ کیونکہ اسی قدر تضایا کا استعمال کرنا کافی ہے کہ جن کے ذریعے اس شخص کو تسلی ہو جائے جسے یقین دلانا منظور ہے۔ اس واسطے



قضایا کے تین یا چار یا پانچ ہونے کا فیصلہ اس سیاق عبارت کے مطابق کیا جاسکتا ہے جس میں استدلال ظاہر کیا جاتا ہے۔ انومان پرمان کے سوا وینکٹ ناتھ شبد یعنی شہادت کتب الہامی کو بھی مانتا ہے۔ شبد پرمان کے متعلق طویل بحث درکار نہیں۔ کیونکہ یہاں بھی اس مضمون پر اسی طریق سے ہی بحث کی گئی ہے جیسی دیگر نظامات فلسفہ میں دیکھی جاتی ہے۔ یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ الفاظ اور جملوں کی تعبیر کے بارے میں اہل نیامائے کی یہ رائے ہے کہ جملے کا ہر عنصر واحد (مثلاً سادا الفاظ یا مادہ لفظ) اپنے جداگانہ اور خاص مفہوم رکھتا ہے۔ ان مغاہیم میں اکم کی حالت کی نسبت کے لواحقات کے ذریعے مضمون میں اضافہ ہونے سے کچھ تبدیلی آجاتی ہے۔ اس روشنی میں دیکھنے پر فقروں کے اجزائے سازجہ ذراتی معلوم ہوتے ہیں اور اپنے لواحقات کے تلازم کی بدولت وہ بتدریج ایک عمل اجتماع میں سے گزرتے ہوئے بالآخر فقرے کے مجموعی مضمون تک نشوونما حاصل کرتے ہیں۔ اس کا نام ابھی ہوتا ہے داد ہے۔ اس کے خلاف دوسرا نظریہ ہے اوتابعدھان داد کہتے ہیں اور جو میمانسکوں سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ ہے کہ کسی فقرے کو ایک دوسرے سے بالکل بے تعلق مضمون کے اس خالص سادہ حقیقت میں تحلیل نہیں کیا جاسکتا۔ جو اجتماع یا تلازم کے ذریعے بتدریج گزر سکتے ہیں۔ کوئی فقرہ خواہ کتنے ہی سادہ اجزائیں تحلیل کیا جاسکتا ہو۔ اس کا سادہ ترین جزو بھی کسی نہ کسی فعل یا پورے مضمون کے ساتھ تعلق عامہ رکھنے والا ہوگا۔ لواحقات اور اسم کی حالتوں کی نسبتوں کا کام صرف یہ ہے کہ وہ معنی کے اس ارتباط عامہ پر حدود و قیود لگایا کرتے ہیں۔ جسے ہر ایک لفظ ظاہر کرتا ہے۔ وینکٹ ناتھ ابھی ہتا نوائے داد کے مقابلے میں اوتابعدھان داد کو اس لیے مانتا ہے کہ مسبوق الذکر نظریہ سادہ ترین لفظوں کے معنی کو لواحقات کے ساتھ مربوط کرنے یا خود ملحق الفاظ کی آپس میں اور ان کے باہمی ارتباط کے ذریعے فقرے کے معنی ظاہر کرنے والی طاقتوں کو غیر ضروری طور پر فرض کرتا ہے۔ نظریہ اوتابعدھان کو قبول کرنا فلسفہ رامانج کے حق میں مفید تھا۔ کیونکہ یہ معنی کا ارتباط کلی ثابت کرتا ہے (وشنٹارتھ)۔

رامانج نے اپنے فلسفہ کے مطابق اپنے منطقی تصورات کو پیش کرنے

۲۳۴

کے لیے کوئی کتاب نہیں لکھی۔ مگر نتھ منی نے ایک کتاب نیاے تو لکھی ہے جس میں اس نے گوتم کی منطق پر نکتہ چینی کرتے ہوئے وشٹا ودیت کی روایت کئے مطابق اس پر نظر ثانی کی ہے۔ وشنوچت نے اسی پنج پر سنگتی مالا اور پریرہ سنگرہ لکھی ہیں اور وردو شنو مشرنے پر گیان پر تیران اور مان یا تھا تمہ نرنے لکھ کر وشٹا ودیت منطق کے اصول کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ وینکٹ ناتھ کی تصنیف نیاے پریشدھی انجی کتب پر بنا رکھتی ہوئی کبھی ان کے خیالات کی تائید کرتی اور کبھی تبھی تفصیلوں میں ان سے اختلاف رکھتی ہے مگر بہت مجموعی اس نے وشٹا ودیت منطق پر اپنے خیالات مصنفین مذکورۃ الصدر سے ہی اخذ کیے ہیں۔ اس لیے اس دائرے میں اس کی جدت پسندی بہت محدود ہے۔ میگھ ناداری اپمان اور ارتھاپتی کے جداگانہ پرمان تسلیم کرنے کے بارے میں وینکٹ ناتھ سے بہت اختلاف رکھتا ہے۔ نیز اس نے ادراک کے بارے میں بہت سے تشریحی اضافات کیے ہیں اور انومان پر بحث کرتے وقت و تیر کی انومان کو تسلیم کرنے میں وینکٹ ناتھ سے بہت اختلاف رکھتا ہے۔

میگھ ناداری اپمان کو ایک جداگانہ پرمان مانتا ہے۔ اس کی رائے میں ایمان وہ پرمان ہے جس کے ذریعے ایک شے بدرک گئی دوسری شے غیر بدرک کے ساتھ مشابہت کا علم حاصل ہوتا ہے جب کہ پہلے موخر الذکر شے کی اول الذکر شے کے ساتھ مشابہت کا علم موجود ہو۔ مثلاً جب کوئی شخص کسی ایسی گائے کو دیکھتا ہے۔ جو ار نے بھینے سے ملتی جلتی ہے اور پھر اس کے بعد جنگل میں گھومنا ایک ار نے بھینے کو دیکھتا ہے۔ اسے جھوٹ خیال آتا ہے کہ اب وہ جس گائے کو دیکھ نہیں رہا اس ار نے بھینے سے ملتی جلتی ہے جسے وہ دیکھ رہا ہے۔ میگھ ناداری کہتا ہے کہ اس علم کو ادراک میں شمار نہیں کر سکتے کیونکہ گائے ناظر کے رد و موجود نہیں ہے نہ ہی اسے حافط سے منسوب کر سکتے ہیں، کیونکہ گائے کے یاد آنے سے پہلے ہی مشابہت کا علم نمودار ہوتا ہے۔ میگھ ناداری کی رائے ہے کہ (اختلاف) کے تصور کے لیے کوئی جداگانہ پرمان ملنے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ اختلاف کا علم

مشابہت کی نفی کے سوا کچھ نہیں ہے۔ ایمان کی یہ تعبیر اس تعبیر سے مختلف ہے۔ جو نیا مے پیش کرتا ہے جس میں اس کے معنی مشابہت کی بنا پر کسی لفظ اور اس کے معروض کے ساتھ تلازم کے ہیں مثلاً اس حیوان کو ازنا بھینسا کہتے ہیں۔ جو گلے سے لٹا جلتا ہے یہاں مشابہت کی بنا پر اس نے بھینسے کے لفظ کو اس حیوان کے ساتھ تلازم کیا گیا ہے۔ مثلاً ناداری اس امر کی تصریح عمل شناخت کے ذریعے کرتا ہوا ہے پر مان کہلانے کا حق ہی نہیں دیتا بلکہ وہ ارتحاطی کو بھی ایک علمہ قسم کا پرمان تسلیم کرتا ہے ارتحاطی کے معنی عام طور پر ”دلائل“ کے لیے جاتے ہیں۔ جہاں کوئی ایک مفروضہ جسے فرض کیے بغیر تجربے کا ایک دھندلا سا امر واقعہ ناقابل توجہ ہو جاتا ہے اور جو تجربے کے امیر ہو دہی توجہ کے ذریعے ذہن کے روبرو آکھڑا ہوتا ہے۔ مثلاً جب کوئی شخص کسی اور ذریعے سے جانتا ہے۔ کہ دیوت زندہ ہے اگرچہ وہ اپنے مکان پر نہیں پایا گیا۔ تب بھی ایک قدرتی مفروضہ ذہن کے روبرو نمودار ہو جاتا ہے کہ وہ ضرور مکان کے باہر رہتا ہو گا ورنہ یا تو گھر پر اس کی غیر حاضری کا مشاہدہ باطل ہے۔ یا اس کے زندہ ہونے کے متعلق سابقہ علم باطل ہے۔ وہ جیتا ہے اور گھر پر موجود نہیں۔ اس بات کی توجہ صرف اسی مفروضے کے ذریعے ہی ہو سکتی ہے۔ کہ وہ اپنے گھر سے باہر کہیں رہتا ہے۔ اس کو اس قسم کا انومان پرمان نہیں کہہ سکتے کہ ”چونکہ کہیں رہنے والا دیوت اپنے گھر پر موجود نہیں ہے۔ وہ کہیں نہ کہیں ضرور موجود ہو گا کیونکہ کہیں نہ کہیں موجود ہونے والی تمام حقائق جو کہیں ایک مقام پر موجود نہیں ہیں۔ وہ میری مانند کہیں نہ کہیں لازمی طور پر موجود ہوں گی“ اس قسم کا استدلال بے معنی ہے۔ کہ کسی موجود حقیقت کا ایک جگہ پر موجود نہ ہونا دوسرے الفاظ میں یہی ظاہر کرتا ہے کہ وہ کسی اور جگہ موجود ہے۔ اس واسطے کسی موجود حقیقت کے ایک مقام پر غیر موجود ہونے کو اس نتیجے (اس کی موجودیت کسی اور مقام پر) پر وال خیال کرنا مناسب نہیں کہ جو اس سے

۲۳۵

مختلف تھے نہیں ہے۔ اس لیے ارتھپاتی ایک جداگانہ پرمان ہے۔

## مذہب رامانج کی علمیات کے متعلق میگھناداری اور دوسروں کی رائے

————— ❦ —————

دینکٹ ناتھ اپنی تصنیف نیاے پری شدھی میں ان اصول منطق کو وضع کرنے کی کوشش کرتا ہے جن پر فلسفہ رامانج کی منطق (نیاے یاہیتی) مبنی ہے۔ وہ اس میدان میں پیش رو نہ تھا بلکہ اس نے یا مناکے گرد و تحو مبنی کی تصنیف نیاے تو اور اس موضوع پر پر اشتر بھٹ کی تصانیف میں بیان شدہ ویشٹا ودیت منطق کے اصول کی تقلید اور طویل تصریح کی ہے۔ جو نظام منطق گوتم نے قائم کیا تھا۔ اس کے متعلق دینکٹ کا بڑا دعویٰ یہ ہے۔ کہ اگرچہ گوتم کے مسایل کو با در این نے سلیم العقل علما کے رو برو ناقابل قبول ثابت کر دیا ہے لیکن اب بھی ان کی تصریح اس طور پر کی جاسکتی ہے۔ کہ وہ ویشٹا ودیت کے سچے وید انتک مسایل کے ساتھ موافقت رکھنے والے ہوں۔ لیکن گوتم کے نیاے کی جو تعبیرات واقیباں نے کی ہیں۔ وہ انھیں راہ راست سے بہت دور لے جانے والی ہیں اور اس لیے قابل تردید ہیں۔ بہر حال دینکٹ وشنوچت کی مانند اس بات سے نارضا مند نہیں ہے۔ کہ گوتم کے ان مسایل کو قبول کر لیا جائے۔ جو وید انتک نظریے سے تنخلاف نہیں رکھتے۔ مثلاً سولہ منطقی مقولوں کے اصطفا ف کے متعلق اختلاف رائے ہو سکتا ہے۔ اس امر واقعہ کو تسلیم کرنے کے بارے میں کبھی دو رائیں نہیں ہو سکتیں کہ کم از کم بعض ہستیاں موجود ہیں جو منطقیانہ اعتبار سے درست نہیں۔ کیونکہ اگر خود منطقی صحت سے بھی انکار کر دیا جائے۔ تب خود منطق ہی نادرست ٹھہرے گی۔ ہمارے تمام تجربات بعض ایسے معروضی عناصر کا اقرار کرتے ہیں جن پر وہابی ہیں۔ ان عناصر معروضی سے انکار عام توکل تجربے کی جڑ کو ہی اکھاڑ دے گا۔ اور جب

ان غلام معرفتی کی ہستی کو عام طور پر مان لیا جاتا ہے۔ تب ہی تو ان کی ماہیت مخصوصہ کے متعلق تحقیقات ممکن ہوتی ہے۔ اگر ہر شے ناقابل اعتبار ہو۔ تو مخالف کا یہ دعویٰ بھی ناقابل اعتبار ہوگا اور اگر ہر شے کو مشکوک گردانا جائے تب بھی یہ غیر مسترد رہے گا۔ خود شک پر شک نہیں کیا جاسکتا۔ اور اس لیے شک کی ہستی کو ایک فیصلہ کن نتیجہ ماننا پڑے گا۔ پس شک کا پورا استعمال کرنے پر بھی ایک متعین نتیجے کا اقرار ایک اٹل بات ہے۔ اس لیے بودھوں کا یہ دعویٰ کہ کوئی شے بھی درست نہیں ہے اور نہ کسی شے کے یقین کو قبول کیا جاسکتا ہے ناقابل قبول ہے۔ پس اگر ایسی اشیاء موجود ہیں جن کا یقینی اور متعین علم ہو سکتا ہے۔ تب قدرتنا ان وسائل و آلات کے متعلق تحقیقات کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ جن کے ذریعے ایسا درست اور یقینی علم حاصل ہونے کا امکان ہے۔ پرمان کا لفظ دھنوں میں مستعمل ہوتا ہے۔ اس کے ایک معنی تو صحیح علم کے ہیں اس کے دوسرے معنی وہ آلات ہیں جن سے ایسا صحیح علم حاصل ہوتا ہے۔ بطور صحیح علم کے وینکٹ پرمان کی یہ تعریف کرتا ہے۔ کہ پرمان وہ صحیح علم ہے کہ جو اشیاء کے جہوں کے تیوں تجربے سے مطابقت رکھتا ہوا اس کے حصول کے رویے کو وجود میں لاتا ہے۔ یہ تعریف رویے کو پرمان کی ایک ایسی لازمی شرط قرار دیتی ہے کہ اگر کسی حالت خاص میں رویہ واقعی طور پر پیدا نہ بھی ہو۔ تب بھی یہ پرمان ہوگا۔ جب کہ اشیاء کے ساتھ ہو بہو موافقت رکھنے والے رویے کو پیدا کرنے کی قابلیت اس علم میں موجود ہو۔ پرمان کی یہ تعریف کہ وہ اشیاء کے ساتھ موافقت رکھنے والے رویے کی طرف لیجانے والے علم کا نام ہے۔ قدرتنا یہ معنی رکھتی ہے۔ کہ اس میں قابل اعتبار حافظہ بھی موجود ہوتا ہے۔ رامانج کے نظام کے مطابق ایک بے تردید یادداشت کو علم کا ایک معتبر وسیلہ مانا گیا ہے۔ وینکٹ کہتا ہے۔ کہ یہ فرض کرنا درست نہیں ہے کہ یادداشت کو ناجائز طور پر داخل کرنا دھم کی شرط لازمی ہے۔ کیونکہ زردھشت کے مانند دھمی ادراک میں حافظے کی پیداوار کا کوئی تجربہ موجود نہیں ہوتا مگر براہ راست ہی زردھم معلوم ہوا کرتی ہے۔ اسی طرح دھوکوں کے تمام تجربات میں صرف یہی ایک لازمی شرط پائی جاتی ہے۔ کہ ایک شے دوسری معلوم ہوا کرتی

ہے۔ اسے ہی اصطلاحاً اینتھیا کہی جاتی کہا جاتا ہے۔ مگر یہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ کہ صدق کے چاندی معلوم ہونے کے التباس میں صدق کے چاندی معلوم ہونے کی وجہ یہ ہوتی ہے۔ کہ جس چاندی کو دوکانوں میں دیکھا گیا تھا۔ اس کی تخت اشوری یاد اور آنکھوں کے رد و رد ایک چلتی ہوئی چیز میں فرق کو نہیں جانا جاتا اور اسی کا نام اصطلاحاً اکھیاتی ہے۔ پس ان تمام صورتوں میں جہاں ایک شے دوسری شے معلوم ہونے کا دھوکا ہوا کرتا ہے۔ حافظہ شبہ اور ادراک کے درمیان فسق کا نہ جانا موجود ہوتا ہے۔ اگر دھوکوں کو اس نقطہ نگاہ سے دیکھا جائے۔ تب تو انھیں امالیتا اور براہ راست طور پر اسی واقعہ سے منسوب کرنا پڑے گا۔ جسے اکھیاتی کہتے ہیں۔ اس طرح دھوکے کے یہ دونوں نظریے راسخ نے دو مختلف نقاط نگاہ سے قبول کیے ہیں۔ اینتھیا کہیاتی کا نظریہ تو براہ راست تجربے کی طرف دلالت کرتا ہے۔ اس کے برعکس اکھیاتی نظریہ دھوکوں کی نفسی اصل کے متعلق استدلال و تحلیل کا نتیجہ ہے۔ وہم کا ایک اور نظریہ یہ تھا کہ تھو کہیاتی ہے جو دھوکوں کو بھی واقعی علم خیال کرتا ہے مگر بنا پر کہ چنچ کر کے مسئلے کے مطابق تمام چیزیں کل اشیاء کے عناصر کے ابتدائی اختلاط کے نتیجے میں ہیں۔ یہ نظریہ نہ نسیاتی ہے اور نہ ہی تحلیل بلکہ صرف مابعد الطبیعیاتی ہے۔ اس وجہ سے وہموں کی اصل ماہیت کو بیان نہیں کرتا۔ اس نظریے کے مطابق تو وہم کی پیدائش اس امر واقعہ یا علم سے ہوتی ہے۔ کہ جو چاندی گھوڑوں میں زویرات کے بنانے میں کام آتی ہے۔ اسے صدق میں دیکھا جاتا ہے اس کے برعکس مابعد الطبیعیاتی توجیہ تمام اشیاء میں تمام عناصر کے عالم گیر اختلاط کے سبب صدق میں چاندی کے بعض ابتدائی عناصر کے ادراک کو جائز قرار دیتی ہے۔ وہم کے متعلق دو دھوکوں کے نظریے آتم کہیاتی کی تردید کرتا ہوا وینکٹ کہتا ہے کہ اگر تصوری بودو شعورات مختلفہ کو شعور اصلی پر عاید کرنا صحیح مان سکتا ہے۔ تب اس مثال کے مطابق اشیاء سے مدرکہ کی نکتہ کو بھی مانا جا سکتا ہے۔ اگر معروضی اور موضوعی شعورات مختلفہ کو نہ مانا جائے۔ تب تو کل تجربہ ایک بے اختلاف شعور ہوگا اور یہ بات لہل بہدھ کے نظریہ علم کے

خلاف ہوگی۔ اور ان لوگوں کی دلیل کہ جن حقایق کو بیک وقت جانا جائے۔ وہ ایک ہوتی ہیں اور اس لیے چونکہ علم اور اس کے معروضات بیک وقت جانے جاتے ہیں۔ ایک ہیں۔ غلط ہے۔ علم اور اس کے اشیا کو راست طور پر ایک دوسرے سے مختلف جانا جاتا ہے اور اس واسطے ان کی عینیت کا دعوے خلاف تجربہ ہے۔

بوجھوں کا فرقہ مادہ تک یہ مانتا ہے کہ جس طرح دوشوں (نقایض) کے باطل ہونے کے باوجود دوجو کے پیدا ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح کسی پایدار اور بنیادی حقیقت کے باطل ہونے پر بھی دوجو کے اپنی تہ میں کوئی حقیقت رکھے بغیر ہی نمودار ہو سکتے ہیں۔ اس نظریے کے خلاف وینکٹ کہتا ہے۔ کہ جس شے کو بھی لوگ ہست یا نیست جانتے ہیں۔ وہ ہمیشہ ہی کسی حقیقت کا اشارہ دیتی ہے اور ایسے ظہورات جو کسی حقیقت پر بنیاد نہ رکھتے ہوں۔ ہمارے کل تجربے میں ناقابل فہم ہیں۔ اس لیے مادہ تک لوگوں کی خالص منہریت غرض کل تجربے کے خلاف ہے۔ جب لوگ کسی شے کی نیستی کا ذکر کرتے ہیں۔ تو اس میں کسی بھی قسم کی مکانی یا زمانی شرط موجود ہوا کرتی ہے۔ مثلاً جب وہ کہتے ہیں۔ کہ کتاب غیر موجود ہے۔ تب اس کے ساتھ ضرور ہی یہاں یا وہاں اور اب یا تب کے الفاظ استعمال کرنے پڑتے ہیں۔ غیر شرط اور محض نیستی معمولی تجربے کے احاطے سے خارج ہے۔ چیزوں کا کل مثبت تجربہ مکانی طور پر شرط ہوتا ہے (مثلاً یہاں ضامی موجود ہے) اگر یہاں کی اس شرط کو قبول کر لیا جائے۔ تب یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ تمام ظہورات صرف نابودیت کے سہارے نمودار ہوئے ہیں۔ اور اگر یہاں اور وہاں کی شرائط سے انکار کر دیا جائے۔ تب کوئی تجربہ ہی ممکن نہیں۔

ویدانتوں کے مسئلے انروچنیہ کی تردید کرتا ہوا وینکٹ کہتا ہے کہ جب شکر تمام اشیا کو انروچنیہ (ناقابل تعریف) بتلاتا ہے۔ تب انروچنیہ کا لفظ ایک متعین صفت کو ظاہر کرنے والا ہو گا اور اسی حالت میں وہ انروچنیہ ہی نہ رہے گا۔ یا اس کے معنی یہ ہوں گے۔ کہ ایک خاص طریق پر تعریف کرنے میں ناکامیابی ہوتی ہے۔ تب اس صورت میں شکر کائنات کی ماہیت

کے متعلق رامنچ کے بیان کو بھی قبول کر سکتا ہے۔ مزید برآں جب مقلدین شکر ایک ایسی قبائین بالذات تھے کہ ماننے کے لیے تیار ہیں۔ جو نہ ہست ہے اور نہ نیست تب وہ ان اشیا کو ہی جیسی کہ وہ تجربے میں محسوس ہوتی ہیں۔ موجود اور غیر موجود کیوں نہیں مان لیتے؟ کیونکہ دونوں صورتوں میں قبائین بالذات تو ایک ہی جیسا ہو گا۔ اور اگر ظہور عالم کے ہست اور نیست دونوں سے ہی مختلف ہونے کے یہ معنی ہیں۔ کہ وہ یہ امر ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ کہ ظہور عالم بے اصل اشیا اور برہم دونوں سے ہی مختلف ہے۔ تب رامنچ ان کے ساتھ کوئی اختلاف ہی نہیں رکھے گا۔ نیز بطلان عالم بذات خود تجربے کے ساتھ موافقت نہیں رکھتا اور اگر بطلان عالم کو بے بنیاد منطق کے ذریعے ثابت بھی کیا جائے۔ تب اسی منطق کی توسیع برہم کو بھی قننا قنص بالذات قرار دے گی۔ نیز یہ دعویٰ کہ دنیا اس لیے باطل ہے۔ کہ یہ فنا پذیر ہے۔ غلط ہے بے بنیاد ہے۔ کیونکہ اپنشدوں میں برہم۔ جواور بگت تینوں کو ابدی بتلایا گیا ہے۔ مقلدین شکر فنا اور تضاد میں تمیز نہیں کرتے بلکہ پتن جلی کے مقلدین نروشنے کھیاتی کا ذکر کرتے ہیں یہ وہ دھوکا ہے۔ جو سانی رواج سے پیدا ہو کر ایسی ہستیوں کو ہمارے علم کے رد و رد نمودار کرتا ہے جو دراصل موجود ہیں۔ مثلاً جب ہم راہو کے سر کا ذکر کرتے ہیں تو ہم راہو کو سر سے ایک الگ ہستی تصور کرتے ہیں اور یہ تصور سانی استعمال سے پیدا ہوا ہے جس کا سبب اسم راہو کی اضافی حالت کی پیروی ہے۔ لیکن وینکٹ کہتا ہے۔ کہ اس قسم کے تجربے کی توجیہ کے لیے جداگاز مسئلہ درکار نہیں ہے۔ کیونکہ کھیاتی یا انیتھا کھیاتی سے اس کی بہت اچھی طرح توجیہ کی جاسکتی ہے اور وہ دعویٰ کرتا ہے کہ وہ پیشتر ہی وہم کے متعلق دیگر نظریوں کا عدم امکان ثابت کر چکا ہے۔

مینگہ ناداری پرمان کے معنی وہ علم بتلاتا ہے۔ جو حافظہ وغیرہ دیگر ذریعہ علم پر انحصار رکھے بغیر اشیا کا متعین علم دیتا ہے بلکہ

۱۔ نیامے پر شدھی صفحہ ۴۸-۵۱۔

۲۔ نئے دیومنی قدیم قلمی نسخہ گورنمنٹ مدراس۔



اگرچہ علم بذات خود روشن ہے اور اگرچہ نیند اور غشی کی حالت میں شعور برابر موجود رہتا ہے لیکن ان حالتوں میں وہ شعور معروضات و قوفی کو نظر نہیں کرتا۔ یہ بات اسی وقت ممکن ہوتی ہے۔ جب کہ علم پرمانوں کے ذریعے حاصل کیا جائے۔ جب ہم علم کے بذات خود ثابت و صحیح ہونے کا ذکر کرتے ہیں۔ تب ہمارا علم ان معروضات سے متعین ہوتا ہے۔ جن پر وہ جاوی ہوتا ہے۔ لیکن جب ہم علم کے متعلق ادراکی نقطہ نگاہ سے یا اس نقطہ نگاہ سے ذکر کرتے ہیں جو معروضات علمی کو متعین کرتا ہے۔ تب اس کے یہ معنی ہوتے ہیں۔ کہ علم فطرتِ اشیا کا تعین کرتا ہے اور خود ان سے متعین نہیں ہوتا۔ اس طرح علم کو قوف کے بذات خود ثابت ہونے میں موضوعی نقطہ نگاہ سے دیکھا جاسکتا ہے۔ تب جوازِ بالذات اپنے اس مافیہ کی طرف اشارہ کرتا ہے جس کا تعین معروض علم سے ہوتا ہے۔ نیز اس معروضی نقطہ نگاہ سے حصولِ علم کی تمام صورتوں اور کائناتِ اشیا کے اندر مارے رویے میں دیکھنا ہوگا اور تب علم ایک وسیلہ معلوم ہوتا ہے جس سے ہم فطرتِ اشیا کا تعین کرتے ہوئے اس کے مطابق اپنے کردار کا اندازہ لگایا کرتے ہیں علم کی تعریف میں گھٹتاواری اس طرح کرتا ہے کہ اس کے ذریعے فطرتِ اشیا کا اندازہ لگایا جاتا ہے کہ یہ وینکٹ کی اس تعریف علم سے مختلف ہے جس کے مطابق علم وہ ہے۔ جو اشیا کے ساتھ جیسی کہ وہ ہیں تعلق رکھتا ہے یا ان کا تجربہ کرنے والا رویہ پیدا کرتا ہے۔ وینکٹ کے خیال میں علم رویے کا وسیلہ یا ایسا رویہ ہے۔ جو مطابقت کی فطرت کا فیصلہ کرتا ہے۔ لیکن میں کہ ناداری کی تعریف میں رویے اور مطابقت کے سوال کو بالکل ہی نظر انداز یا کم از کم پس پشت رکھ کر علم کے اس عمل پر زور دیا گیا ہے۔ کہ وہ اشیا کا تعین کرتا ہے۔ غالباً یہ فرض کیا گیا ہے۔ کہ غلطی یا وہم کی صورت میں بھی حقیقی موضوع کا ادراک ہوتا ہے اور تفصیلات کی فروگزاشت سے دھوکا پیدا ہوتا ہے جب کہ اس کا صحیح ادراک وہم کو ناممکن بنانے کا اثر رکھ سکتا ہے۔ ہم پہلے ہی جانتے ہیں۔ کہ رامانج کے نظریے میں تھارو کھیا تی کے مطابق تمام چیزوں میں تمام چیزوں کے عناصر موجود ہیں۔ جیسا کہ اپنشدوں کا مسئلہ تیرورت کرن ظاہر کرتا ہے۔ اسی مسئلے

کو ہی پہنچی کرن کی صورت میں تکمیل دی گئی ہے۔ صدف میں چاندی کا دھوکا اس لیے ہوتا ہے کہ آنکھ اس نقرئی عنصر کے تعلق میں آتی ہے۔ جو صدف کے اجزائے ترکیبی میں سے ایک ہے۔ اس میں ذرا شک نہیں ہے۔ کہ یہ عنصر نقرئی صدف کے دیگر اجزائے ترکیبی کے مقابلے میں نہایت ہی ظلیل ہے۔ مگر آنکھ کے نقص یا دیگر پریشانی کن حالات کے باعث صدف کے کثیر المقدار اجزائے نظر نہیں آتے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے۔ کہ ہمیں صرف چاندی کا ہی علم ہوتا ہے جس کے ساتھ آنکھ تعلق میں آتی ہے۔ اور چونکہ صدف کا عنصر صدفی ہمارے علم میں بالکل نہیں آتا۔ اس لیے صرف نقرئی عنصر کو ہی واحد عنصر مدرک سمجھا جاتا ہے۔ اور یہی امر دھوکے کی پیدائش کا موجب ہے لیکن اس دھوکے میں بھی صدف کا ادراک کوئی غلطی نہیں ہے غلطی تو صرف اس وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ کہ صدف کے کثیر الانداز جزو کا ادراک نہیں ہوا۔ پس ادراک مہمومی میں بھی یقینی طور پر ایک واقعی معروض کا ہی مدرک ہوا کرتا ہے۔ اینتھا کھیاتی کا مسئلہ یہ معنی رکھتا ہے۔ کہ کسی شے کے ساتھ ایک ایسی صفت یا خاصیت کو منسوب کیا جائے۔ جو اس میں موجود نہیں ہے۔ بالواسطہ طور پر یہ نظریہ نظریہ کھیاتی کے اندر اس حد تک موجود ہوتا ہے۔ جہاں تک کہ شے مدرک کے ساتھ وہ خواص (نقرئی) منسوب کئے جاتے ہیں۔ جو اسی کے اندر موجود نہیں ہیں۔ اگرچہ وہم کی اصلی وجہ یہ نہیں ہے اور نہ ہی کوئی واقعی طور پر ادراک موہوم موجود ہوتا ہے۔ اس طرح پرمیگہ ناداری کی رائے ہے۔ کہ ہر ایک قسم کا علم اسی لیے صحیح ہے۔ کہ وہ اپنے مطابق معروض رکھتا ہے۔ اور جیسا کہ انت آچاریہ مزید وضاحت کے ساتھ بیان کرتا ہے کہ تمام خواص و قوئی (خواہ وہ موہوم ہوں یا واقعی) کلی طور پر واقعی اشیاء کے ساتھ بطور معروضات علم تعلق رکھتے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں۔ کہ وینکٹ نے تین مختلف نقاط نگاہ سے وہم کے تین نظریے تسلیم کئے ہیں اینتھا کھیاتی کھیاتی اور تیمارتھ کھیاتی۔ میگہ ناداری کی تصانیف میں اس کی کہیں تائید نہیں پائی جاتی۔ وہ اس امر کے ثبوت میں کوئی دقیقہ

فرد گزاشت نہیں کرتا کہ میتھارتھ کھیاتی ہی وہم کا نظریہ واحد ہے اور اس کے مقابلے میں تمام دوسرے نظریے غلط ہیں۔ انتھاکھیاتی پر میگھ ناداری کی نکتہ بینی کا مقصد یہ ہے کہ چونکہ علم ہمیشہ اس شے سے تعلق رکھتا ہے جو ادراک میں آتی ہے۔ اس لیے یہ بات ممکن ہی نہیں۔ کہ کوئی شے ایسا علم پیدا کر دے جس کا مافیہ اس سے بالکل مختلف ہو۔ کیونکہ اس حالت میں وہ مافیہ کسی معروض سے تعلق رکھنے کے باعث بالکل بے بنیاد (تجہ) ہوگا اگر یہ دلیل دی گئی ہے کہ معروض ہر جگہ ہی موجود ہے۔ تب کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ شے ہی موجودگی کا فیصلہ صرف علم کے مافیہ سے ہوا کرتا ہے اور چونکہ ادراک موهومی میں جہاں ایسا علم ہوتا ہے۔ اس شے کی موجودگی سے انکار کیا جاتا ہے۔ تب اس بات کی کیا ضمانت ہے کہ دیگر حالات میں معروض موجود ہوگا؟ ان حالات میں بھی صرف علم ہی شے کی موجودگی کا فیصلہ کرتا ہے۔ بالفاظ دیگر اگر صرف علم ہی معروض متعلقہ کی ضمانت کرتا ہے۔ تب ایسی دو مثالوں میں جہاں ایسا علم وقوع میں آئے۔ یہ کہنا درست نہ ہوگا۔ کہ ایک مثال میں تو شے موجود ہے اور دوسری میں موجود نہیں ہے۔

۲۴۲

انروچنیہ کھیاتی کی تردید کرتا ہو میگھ ناداری کہتا ہے کہ اگر یہ مانا جائے کہ دھوکے میں ایک ناقابل تحدید چاندی پیدا ہو جاتی ہے جسے حقیقی چاندی سمجھ لیا جاتا ہے۔ تب تو یہ تقریباً انتھاکھیاتی والی بات ہی ہے لیکن اس نظریے میں بھی ایک شے کو دوسری شے خیال کیا جاتا ہے۔ نیز اس امر کی توجیہ کرنا مشکل ہے کہ کس طرح ایک ناقابل تعریف چاندی کا ادراک اس کو اٹھانے کی حقیقی خواہش پیدا کر سکتا ہوگا جو کہ صرف حقیقی چاندی کا ادراک ہی پیدا کر سکتا ہے۔ خواہش جو ایک حقیقی شے سے پیدا ہو سکتی ہے۔ وہ کسی دوسری خیال سے کبھی پیدا نہیں ہو سکتی۔ اور نہ ہی صرف ایک دوسری تصور اور سچے چمکیلی شے (چاندی) میں کسی شاہت کا امکان پایا جاسکتا ہے بلکہ اس نام نہاد ناقابل تعریف چاندی کو یا تو ہست اور نیست اور یا

لے میگھ ناداری نے دیونئی قلمی نسخہ۔

۱۰۔ ایضاً

ہستی و نیستی دونوں سے ہی مختلف خیال کیا جاتا ہے۔ مگر یہ دونوں باتیں قانون اجتماع نقیضین اور قانون ارتفاع تقيضين کے مطابق ممکن نہیں۔ یہاں تک کہ اگر صرف استدلال کی خاطر یہ بات مان لی جائے۔ کہ اس قسم کی غیر منطقی حقیقت ممکن الوجود ہے۔ اس امر کو تصور میں لانا مشکل ہوگا کہ یہ معمولی چاندی کی مانند ایک ثبت حقیقت کے ساتھ کس طرح مشابہت رکھ سکتی ہے۔ یہ بات ناقابل تسلیم ہے کہ یہ ہستی اور نیستی کا مرکب بالکل حلال ہوتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں بھی خلائی حقیقت اور حقیقی چاندی کے درمیان کسی طرح کی مشابہت کا تصور شکل ہوگا۔

۲۲۳

مزید برآں یہ کہا گیا ہے کہ وہ ہومی چاندی کو اس لیے ناقابل تعریف کہتے ہیں۔ کہ یہ آتما کی مانند جو کبھی تجربے سے مسترد نہیں ہوتا ہستی پاک سے مختلف ہے اور شاخ خرگوش کی مانند ان بے اصل چیزوں کی نیستی سے بھی مختلف ہے۔ جو کبھی علم کا معروض نہیں ہوتیں۔ مگر اس کے جواب میں بڑی محفولیت کے ساتھ یہ کہا جاسکتا ہے۔ کہ آتما کی ہستی کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ اگر آتما علم کا معروض ہو۔ تو وہ بھی ظہور عالم کی مانند باطل ہوگا اور اگر یہ محض علم ہی نہیں۔ تو یہ کوئی وجود نہیں رکھتا۔ اور یہ اس وجہ سے بھی وجود رکھنے والا خیال نہیں کیا جاسکتا۔ کہ یہ ہستی کے جنسی تصور سے تعلق رکھتا ہے کیونکہ آتما کو ایک مانا گیا ہے اور وہ بطور وجود واحد کے کسی جنسی تصور سے تعلق نہیں رکھ سکتا۔ نیز عدم تغیر پذیری کو شرط حقیقت خیال نہیں کر سکتے۔ کیونکہ اگر اشیا بے مد رکھ اس لیے غیر حقیقی ہیں کہ وہ تغیر پذیر نہیں۔ تب تو خود عالم بھی تغیر پذیر اشیا اور تغیر پذیر ارتباطات کے تلازم میں تغیر پذیر ٹھہرے گا اور اس لیے باطل ہوگا۔ علاوہ بریں ہستی (سنا) ایسی ہمہ گیر نہیں ہے جیسی کہ خیال کی جاتی ہے کیونکہ صراحی وغیرہ اشیا سے جن کے ساتھ یہ تعلق رکھتی ہے مختلف ہے اور نفی سے بھی اس لئے مختلف ہے کہ اس نقطہ نگاہ سے مختلف ہے جہاں نفی کو ایک

لے۔ میگہ ناداری نئے دیوینی قلمی نسخہ۔

لے ۱۱ نئے دیوینی۔

ثبت متوالہ تصور کیا جاتا ہے۔ اگر آتما کو بذاتِ خود روشن مانا جائے تب یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ بذاتِ خود روشن ہونے کا معقول طور پر ثبات ہونا بھی ضروری ہے اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ جب تک آتما کی ہستی پہلے ثابت نہ ہو جائے اس کی بذاتِ خود روشن ہونے کی صفت کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

نظریہٴ اکھیاتی کی دو تعبیرات ہو سکتی ہیں۔ اور ان دونوں میں اسی نظریے کو متعارف کھیاتی کا نام بھی دیا جاسکتا ہے۔ پہلی تعبیر میں دھوکے کی پیدائش یوں خیال کی جاتی ہے کہ آنکھ پر اس کے روبرو کسی چمکیلی شے کا اثر ہوتا ہے اور یہ چمکیلا پن چاندی سے مشابہت رکھنے کے باعث چاندی کے چمکیلے پن کو یاد دلاتا ہے اور چونکہ اس امر کا اقرار کرنا ممکن نہیں ہوتا کہ چمکیلی صفت چاندی سے تعلق رکھتی ہے یا کسی اور شے سے اور چونکہ سامنے کی شے ایسی غیر ممیز چمکیلی صفت سے تعلق رکھتی ہے۔ اس لیے چمکیلے پن کی صفت کو صرف ایک خود مستنبط تصور نہیں کہہ سکتے۔ بلکہ اسے آنکھوں کے روبرو شے میں مقیم خیال کرنا ہوگا۔ اس لیے چاندی کا تصور ایک حقیقی ادراک کا نتیجہ ہے۔ یہ اس حالت میں ادراک باطل مقصود ہوتا۔ جب کہ صفت کو بطور نقرے کے محسوس کیا جاتا۔ مگر اس ادراک میں صدف کو نہیں بلکہ سامنے کے ”اس“ کو بطور چاندی محسوس کیا جاتا ہے۔ عام قاعدہ یہ ہے کہ جو تصور کسی خاص قسم کے کردار کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے۔ اسے اس رویے میں تجربہ کی ہوئی شے کا صحیح نمائندہ سمجھا جائے یہ قاعدہ یہاں اسی حد تک عمل پذیر ہوتا ہے۔ جہاں تک کہ سامنے کے ”اس“ کو عملی رویے میں محسوس کیا جاتا ہے اور نفرتی صفت بھی ایک حقیقی چاندی سے تعلق رکھتی ہے۔ اس لیے اس چاندی کو ”اس“ اور ”چاندی“ کے دو تصورات کا مرکب سمجھنا چاہیے۔ اس لیے نظریہٴ اکھیاتی کے مطابق مذکورہ بالا تعبیر میں جو ادراک پایا جاتا ہے۔ وہ ایک سچا ادراک ہے۔ اس توجیہ میں بیان کیا گیا ہے۔ کہ جس طرح جوہر اور

نہ۔ میگھ ناداری نے دیو منی۔

ایضاً ایضاً

عرض کے دو تصورات ایک ہی تصور میں جمع ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح اس چاندی کے ایک ادراک ہو ہو مہ میں دو مختلف تصوروں کی جائز وحدت تصور کرنے میں کوئی مفصل پیش نہیں آتی۔ اور یہ اختلاط اس وجہ سے ممکن ہوتا ہے کہ یہ دونوں تصور معاً وقوع میں آیا کرتے ہیں اور ان میں کوئی فاصلہ نہیں ہوتا۔ یہ بات نظریہ اینتھا کھیاتی سے مختلف ہے جس میں ایک شے کا دوسری شے معلوم ہونا فرض کیا جاتا ہے۔ اس نظریے کے خلاف مندرجہ ذیل اعتراضات ہیں۔

(۱) ایک نقص کسی شے کو دوسری شے میں تبدیل نہیں کر سکتا۔

(۲) اگر دہم کے معنی ایک شے کا دوسری شے معلوم ہونے لگے جائیں تب اس دھوکے کی گنجائش کا خوف تو ادراک سلیم میں بھی پایا جائے گا کیونکہ تمام علم پر شک کیا جاسکے گا اور اس کا نتیجہ عقیدہ شک پر مبنی ہو گا۔ اس لیے اگر یہ کہا جائے کہ ہم صدف اور چاندی کی یاد آتی ہوئی شبیہ کے درمیان اختلاف کو نہ جاننے سے پیدا ہوتا ہے۔ تو یہ بات بھی غیر ممکن ہو گی۔ کیونکہ اگر اختلاف کے معنی مختلف ہستیوں کا باہمی اختلاف ہے۔ تب اختلاف کو نہ جاننے (جسے اس نظریے کے مطابق دھوکے کی جڑ خیال کیا جاتا ہے) کے معنی شبیہ حافظہ اور ادراک کی غبنیت کا علم ہوں گے۔ اور یہ بات اس تصور مشروط کی توجیہ نہ کر سکے گی جس میں ایک تصور (چاندی) دوسرے تصور (سامنے کے اس) کو ایک صفت سے متصف کرتا ہو معلوم ہوتا ہے۔ مزید براں اگر دو جداگانہ تصورات جو بطور جوہر و عرض کے غلطی کے ساتھ ایک تصور خیال کیے جائیں۔ تب ہر ایک تصور دوسرے کسی تصور کے ساتھ مل سکے گا۔ کیونکہ نقوش حافظہ جو تجربہ ماضی کے اندر جمع ہیں بے حد ہیں اور جس چاندی کا ماضی میں تجربہ کیا گیا تھا۔ وہ اس مکان کے تعلق میں تھا۔ جس میں وہ موجود تھی۔ اور اب اس کی یاد اور حافظہ بھی اس مکانی صفت کے ساتھ ملتی ہوں گے۔ اور یہ امر درک کے رد و رد ادراک حاضرہ کے ساتھ غلط تعلق کو اس لیے ناممکن بنا دے گا۔ کیونکہ اس میں مکانی اختلاف موجود ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ نقایض کے سبب سے نقوش حافظہ کی مکانی صفت بدل جایا کرتی ہے۔ تب تو یہ وہ اینتھا کھیاتی نظریہ

ہوگا جو نظریہٴ کھیتی میں ناقابل قبول ہوگا۔ اور چونکہ تمام صفات محسوسہ کا کسی قسم کے رشتہٴ مکانی کے ساتھ تعلق رکھنا ضروری ہے اگرچہ اصلی صفت مکانی بالکل تبدیل ہو چکی ہو۔ تب بھی اس امر کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ کہ کیوں یہ نقش مکانی مدرک کے سامنے حاضر محسوس ہوتا ہے۔ نیز یہ بات بھی مانتی پڑے گی کہ نقش حافظہ اور درک کے امتیازی اختلافات کا مشاہدہ کرنا ضروری ہوگا کیونکہ اگر ان امتیازی اختلافات کی طرف توجہ نہ دی جائے۔ تب نقش حافظہ کو بطور نقش نفرتی کے تمیز کرنا ممکن نہ ہوگا۔ اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ اگرچہ ادراک کو نقش حافظہ سے تمیز کیا جاسکتا ہے۔ نقش حافظہ کو ادراک سے تمیز نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ امتیازی صفت دونوں کا ہی تعین کرتی ہے اور یہ سفید پھلیکی صفت کے سوا کچھ نہیں ہے اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ مکانی اور دیگر قسم کی صفاتِ مینرہ کو نقش حافظہ میں نہیں دیکھا جاتا۔ اور یہ صرف بطور تمثال کے نمودار ہوتی ہیں۔ تب معقول طور پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے۔ کہ کوئی اور ہر ایک نقش حافظہ ادراک حاضرہ کے ساتھ مختلط ہو سکتا ہے اور اس لیے پتھر کا بھی چاندی معلوم ہونا ممکن ہے۔ چونکہ اندرونیہ کھیتی اور اکھیتی دونوں ہی ایک مینوں میں تیمارتھ کھیتی ہیں۔ میگھ ناداری ان دونوں نظریوں کی تردید کرتا ہوا یہ بات ثابت کرنے کے لیے کوشاں ہوتا ہے۔ کہ تیمارتھ کھیتی کو ان نظریوں میں برقرار نہیں رکھ سکتے۔ اب وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ تیمارتھ کھیتی کی تمام دیگر تعبیرات ممکنہ نادرست ہیں۔ تیمارتھ کھیتی کا بنیادی اصول یہ ہے۔ کہ صحیح علم کی مانند تمام علم ہی لازمی طور پر ایک معروض حقیقی سے تعلق رکھتا ہے بلکہ چنانچہ تیمارتھ کھیتی یعنی نظریہٴ مطابقت کی دیگر تعبیرات میں اس کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ تعلم ایک خارجی شے یا موضوعی ادراک سے پیدا ہوتا ہے اور یا اس کے معنی بے تردید تجربے کے ہو سکتے ہیں۔ پہلی تعبیر تو اس لیے کمزور ہے۔ کہ سہی چاندی کے دھوکے میں بھی چاندی کا تصور ایک واقعی بیرونی شے (مصدقہ) سے پیدا ہوا

ہے اور دوسری تعبیر اس لیے ناقابل اثبات ہے۔ کہ چاندی کے ادراک موہوم کا مرض متعلقہ دوسرے نظریوں کے مطابق سببی میں واقعی طور پر موجود نہیں ہے۔ اور جہاں تک ماضی میں تجربہ کی ہوئی چاندی کے نقش حافلہ کے عمل کا تعلق ہے۔ صحیح اور موہوم دونوں قسم کے ادراک میں اس کی وساطت ناقابل انکار ہے تیسرا نظریہ اس لیے ناقابل قبول ہے۔ کہ تناقض کا اشارہ علم یا فیصلے کی طرف ہوتا ہے نہ کہ خود اشیا کی طرف اگر یہ کہا جائے۔ کہ وقوف کا تعلق موہومی ظہورات سے ہے۔ اور اس لیے خارج میں موجود ایک شے موہوم ہی ادراک کا معروض ہے۔ تب صاف طور پر یہ اعتراض ہو گا۔ کہ ادراک شخص مدرک کے رد پر ایک غیر موہوم شے سے تعلق رکھتا ہے اور اس اعتراض سے بچنے کی کوئی صورت نہیں ہے۔ اور اگر ایک غیر موہوم شے وقوف کی موجب ہوتی ہے۔ تب یہ کہنا بے سود ہو گا۔ کہ عرف موہوم صورت مدرک ہی ادراک کا معروض ہو سکتی ہے۔

اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ ادراک موہوم کوئی معروض نہیں رکھتا اور اسے وقوف اس لیے کہا جاتا ہے۔ کہ اگرچہ صحیح وقوف کی مانند کردار کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تاہم یہ اس امر میں ان کے مشابہ ہے کہ یہ ایسا اثر پیدا کرتا ہے۔ کہ گویا یہ کردار کی صلاحیت رکھتا ہے۔ ٹھیک اس طرح جس طرح کہ خزاں کے بادل برسنے کی صلاحیت نہ رکھتے ہوئے بادل کہلایا کرتے ہیں۔ وقوف موہوم اپنے مافیہ کے طور پر صرف موہوم نمود ہی نہیں رکھتا بلکہ وہ غیر موہوم "اس" رکھتا ہے جس کی طرف یہ معروضی اور صفاتی طور پر اشارہ کرتا ہے۔ مگر اصل بات یہ ہے۔ کہ کسی وقوف کی معروضی صداقت ثابت کرنے کے لیے ضروری نہیں ہے کہ معروض کی مہمضات مخصوص اس وقوف میں نمودار ہوں۔ اگر ان میں سے کوئی خاصیت بھی نمودار ہوتی ہے تو وہی قسمل کے تعلق میں اس کی خارجیت کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہے میں تمام وقوف عالم خارجی میں بعض واقعی حقایق کے ساتھ تعلق یا مطابقت رکھتے ہیں اور اس

Homoimeriae

امریکی توجیہ صرف اس بنا پر ہی ممکن ہے کہ نظریہ کی مانند ایک مابعد الطبیعیاتی کائناتی کا مسئلہ فرض کیا جائے۔

انت آچار یہ اپنی تصنیف گیان یا تھا رتھیہ واد میں میگہ ناداری کے



دلائل کو ہی کم دہش دہرایا ہے۔ جب وہ کہتا ہے۔ کہ کوئی بھی اور اک ممکن نہیں ہے۔ جب تک کہ کسی معروضی حقیقت کے ساتھ تعلق مطابقت نہ رکھتا ہو۔ اس لیے ضروری ہے۔ کہ علم کا مافیہ اس خارجی حقیقت کے ساتھ براہ راست تعلق مطابقت رکھتا ہو۔ جس کی طرف وہ اشارہ کرتا ہے۔ مثال کے طور پر۔ چونکہ چاندی کا ادراک ہوتا ہے (مدف کے اندر)۔ اس لیے ضروری ہے۔ کہ وہ اپنے ساتھ تعلق مطابقت رکھنے والی کسی شے کا اشارہ دیتا ہو۔ میمانسا کا یہ خیال کہ غلطیاں اس طرح ظہور میں آتی ہیں کہ نقش حافظہ اور شے مدرک کے درمیان تمیز نہیں کی جاتی۔ غلط ہے۔ کیونکہ اس حالت میں ہمیں چاندی مٹی یا دکان بھر بہ ہونا چاہیے نہ کہ ہمیں واقعی طور پر موجود ایک خارجی شے کا احساس ہو۔ میگھ ناداری اور اننت آچاریہ دونوں ہی اس بات کو ثابت کرنے کے لیے بے انداز تکلیف اٹھاتے ہیں۔ کہ ان کی تعریف خطا تام اوہام مختلفہ پر جن میں خوابات بھی شامل ہیں۔ عاید ہوتی ہے۔ مگر مقصد حاضرہ ہمیں اس بات کی تفصیلوں میں جانے کی اجازت نہیں دیتا۔

## علم کی صداقت بالذات کا مسئلہ

پرمان یا صحیح علم چیزوں کا جیسی کہ وہ ہیں۔ وقوف ہے اور پرمان یا غیر صحیح علم سے مراد وہ وقوف ہے۔ جو شے کا غلط تصور دلانا ہے۔ میگھ ناداری کہتا ہے۔ کہ اس قسم کی صحت خود علم میں موجود ہوتی ہے۔ اس پر یہ اعتراض نہیں ہو سکتا۔ کہ چونکہ علم ساکن ہے۔ وہ اسی ان میں اپنی صحت کا تعین کرنے کا عمل نہیں رکھ سکتا۔ اس لیے کہ وہ اپنی فطرت میں شے کی ہو ہونا پسند کی رکھنے کی وجہ سے اس پسند کی کے باعث اپنے بذات خود ثابت ہونے کا اعلان کرتا ہے۔ اگر علم میں خود کو بذات خود ثابت کرنے کی طاقت موجود نہ ہوتی۔ تب اس کی صحت کے اثبات کا اور کوئی ذریعہ ہی نہ تھا۔ کیونکہ اگر اس کی صحت کا دار و مدار کسی باہر واسطہ عمل یا کسی اور آلے پر ہوتا۔ تب ہمیشہ یہی سوال اٹھا کرتا۔ کہ ان اعمال یا آلات کی شہادت پر کس طرح

۲۴۸

اعتبار کیا جائے۔ کیونکہ اس صورت علم کے بذات خود ثابت نہ ہونے پر ہر ایک ایسی شہادت کی توثیق کے لیے اور شہادت درکار ہوتی اور اس شہادت کے لیے ایک اور شہادت مطلوب ہوتی اور اس طرح بے حد جعت لازم آتی۔

دوسرے نظریوں کی تردید کرتا ہوا میگھ ناداری بتلاتا ہے۔ کہ اگر صحت

کو علم کے اسباب مشترکہ (آتما۔ جو اس اور شے) سے منسوب کیا جائے۔ تب بھی اس شے کو پرمان خیال کرنا پڑے گا۔ اور کوئی پریمہ یا معروض باقی نہ رہے گا۔ اور اگر اثبات کو آگاہی خیال کیا جائے۔ تب تک یادداشت کے علم کو بھی درست ماننا پڑے گا۔ کیونکہ یہ اپنی فطرت میں آگاہی رکھے گا۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ صحت کا اثبات طاقت کی فطرت رکھتا ہے تب یہ طاقت ناقابل احساس ہونے کے باعث اپنے ظہور کے لیے دیگر وسائل علیہ کی مقتضی ہوگی۔ مزید برآں اگر صحت کو اسباب علم سے منسوب کیا جائے۔ تب علم کے بذات خود ثابت ہونے کا دعویٰ ترک کرنا پڑے گا۔ بے تردید کردار کو بھی نہیں کہہ سکتے کہ یہ صحت کی تعریف ہے۔

کیونکہ اس حالت میں حاقطے کو بھی بذات خود درست ماننا پڑے گا۔ نہ ہی اس کی تعریف بطور علم محض ہو سکتی ہے۔ کیونکہ علم کو جو اپنے اوپر لوٹ کر اپنی صحت خود بخود نہیں جان سکتا کسی اور شے کا سہارا لینا پڑے گا۔ اور اس کے معنی ایک بیرونی ذریعے سے اثبات صحت ہوں گے۔ اور ان صورتوں میں جب کہ غلطی کا سبب معلوم ہوتا ہے۔ وقوف غلط متصور ہو کر بھی لازمی طور پر خود کو ہم پر (سورج کی حرکت کی مانند) نمودار کیا کرتا ہے اور پھر یہ خیال کہ ہر ایک قسم کا علم اپنی صحت کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔ ان حالات پر مایہ نہیں ہو سکتا۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ جب کسی ایک مابعد کا وقوف کسی وقوف ماقبل کو مترد کر دیتا ہے۔ کیونکہ ہم اس امر کی بدیہی مثال پاتے ہیں کہ کس طرح پہلے وقوف کی نادرستی مابعد کے صحیح علم سے نابود ہو جاتی ہے۔ تب یہ کہا جاسکتا ہے کہ جب کسی شے کا تفصیلی علم اس کے جنسی علم کی جگہ لے لیتا ہے جیسا کہ ایک وقوف کے دوسرے وقوف کی جگہ لینے کی صورت میں۔ اگرچہ یہ پہلے علم پر کسی طرح کی نکتہ چینی نہیں کرتا۔

بھٹا کے خیال میں جہاں یہ بات فرض کی جاتی ہے۔ کہ جب کوئی شے ایک خاص صفت معلومہ حاصل کر لیتی ہے۔ تب اس سے علم کے عمل باطنی کے متعلق نتیجہ نکالا جاتا ہے اور درستی اور نادرستی دونوں ہی اشیاء کے اور برانحصار رکھتے ہیں اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ صحت کا تصور وقوف کے آلات و شرائط کے لاخطا ہونے کی صفت سے پیدا ہوتا ہے۔ تب بھی یہ خیال صحت کے تصور کو خارجی اصل سے پیدا شدہ ثابت کرے گا۔ برہما کر کے خیال میں جہاں علم بیک پر واز عالم۔ شے معلوم اور علم کو ظاہر کرتا ہے۔ تب ہمیں ایک ایسی بہتر مثال ملتی ہے جس میں علم کو کسی بیرونی شے سے منحصر نہیں ہونا پڑتا۔ اس حالت میں بذات خود ثابت ہونا صرف حافظے پر عاید ہو سکتا ہے۔ جو گذشتہ اور اک پر انحصار رکھتا ہے۔ اس پر اہل نیاے کا یہ اعتراض ہے۔ کہ چونکہ حافظہ بھی ایک علم ہے اور تمام علم بذات خود روشن ہوا کرتا ہے اس لیے برہما کر دں کو حافظے کا بذات خود صحیح ہونا اصولاً ناماننا پڑے گا۔

۲۶۹

میکھ ناداری کہتا ہے۔ کہ علم کے بذات خود صحیح ہونے کے خلاف یہ تمام اعتراضات غیر صحیح ہیں کیونکہ اگر کسی کی وقوف کی صحت کا علم دوسرے پر مانوں پر مبنی ہو۔ تب تو غیر محدود رجعت ہوگی لیکن اگر مابعد کے پرمانوں کے جائز بالذات ہونے کی بنا پر اس رجعت سے بچنے کی کوشش کی جائے۔ تب اس کے معنی فی الواقع صداقت بالذات کے اقرار کے ہوں گے۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے۔ کہ ہم لازمی طور پر صحت کے خیال سے ہی عمل کی طرف آمادہ نہیں ہو کرتے۔ بلکہ صحت کے احتمال غائب کے سبب سے جسے ہم شے کے پہلو پر جانچنا چاہتے ہیں۔ مگر اس قسم کے مفروضے میں تعانیوں کی وہ کوشش کوئی معنی نہیں رکھتی۔ جو وہ بیرونی وسایل کے ذریعے حاصل شدہ وقوف کی صحت کے مسئلے کے حق میں کیا کرتے ہیں کیونکہ بغیر وضہ اس خیال پر مبنی ہے۔ کہ ہماری سامعی صحت وقوف کے سابقہ تئیں کے بغیر خود ادھوتی ہیں۔ جب ہم دیکھتے ہیں۔ کہ ایک شخص کسی شے کو دیکھ کر اس کی طرف بڑھنے کی کوشش کرتا ہے تو ہم قدر تا پہی قیجہ نکالتے ہیں۔ کہ وہ اپنی کوشش کی بنیاد میں اپنے ادراک کی صحت کا علم رکھتا ہے۔ کیونکہ اس علم کے بغیر کوئی بھی کوشش نہیں ہو سکتی۔ یہ کہنا بے سود ہے۔ کہ ایسے امور میں صحت کا علم رکھے بغیر ہی صحت موجود

ہوتی ہے۔ کیونکہ علم کے جواز کے معنی ہمیشہ ہی اس جواز کا شعور (علم) ہوا کرتے ہیں۔ اہل بات یہ ہے کہ جو شے پر مان بناتی ہے وہی صحت و جواز دیتی ہے۔ یہ خیال کرنا غلطی ہے۔ کہ وقوف کی صحت اس وقوف سے باہر کسی اور شے سے تعلق رکھتی ہے۔ جب ہم آگ کو دیکھتے ہیں۔ تب بطور ایک جلائے والی شے کے اس کی صحت تصور آتش سے اندر ہی پائی جاتی ہے اور آگ کی کسی فوق احس طاقت یا علم کی استعداد کی محتاج نہیں ہوتی۔ بطور ایک شے محرقہ کے آگ کے علم میں عظیم حاصل ہوا کرتا ہے وہ اپنی استعداد تحریق کے ساتھ رابطہ رکھتی ہے۔ صرف استعداد تحریق کا علم بذات خود کوئی عمل پیدا نہیں کر سکتا۔ کیونکہ ہم ہمیشہ ہی علم الاشیاء سے عمل کی طرف مایل ہوا کرتے ہیں نہ کہ ان کی استعدادات کی وجہ سے۔ اس لیے کسی شے کی استعداد کو اس شے سے جدا کر کے اسے موجب عمل ٹھہرانا بھول کی بات ہے۔ پس پرمان کے وقوف میں ہی اس کی صحت شامل ہوتی ہے اور اس لیے ۲۵۰ صحت و جواز کو کسی شے کے علم سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ مزید برآں صحت کو

لے۔ رانا نجا چارچہ جو دینک ماتھہ کاموں تھا۔ اس اعتراض کی پیش بینی کرتا ہے۔ کہ ادا کی وقوف صرف مافیہ (وستو) کی خبر دیتا ہے۔ اس قسم کے مافیہ میں وہ رشتہ علمی بھی شامل نہیں ہوتا جو لازمی طور پر مختلف قسم کا ہوتا ہے۔ کیونکہ ایک علم ایک مافیہ کے ساتھ بے انداز مختلف قسم کے تعلقات رکھ سکتا ہے۔ اس لیے صرف مافیہ کا علم خاص رشتہ علمی کے بغیر فیصلے کی صورت میں نمودار نہیں ہوتا۔ اگرچہ اس مافیہ کی صداقت کو مابعد کے لمحے میں اس وقت ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ کہ جب میں جانتا ہوں کسی فیصلہ کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ مافیہ کے علم کے لمحے میں صحت کی توثیق کا کوئی امکان نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں رانا نجا چارچہ کہتا ہے کہ مافیہ کا علم لازمی طور پر جملہ علاقہ علمیہ پر صورت عامہ میں دلالت کرتا ہے اور اس لیے کسی لمحہ خاص میں اس کے انداز اظہار کے ذریعے کسی میں اس کے مافیہ کے ساتھ کسی لمحہ خاص میں اس رشتہ علمی کے انداز کو جانا جاتا ہے۔ پس چونکہ مافیہ کا علم خاص رشتہ علمی پر دلالت کرتا ہے۔ اس لیے جملہ وقوف کو بالکلیہ فیصلہ کی خیال کیا جاسکتا ہے۔

اگر مافیہ اور علم ایک دوسرے سے بالکل ہی متمیز خیال کئے جائیں جیسے کہ وہ لازمی

بے تردید ہونا نہیں کہہ سکتے کیونکہ اگر ہر ایک علم کو اسی معیار سے پرکھا جائے تب اس کا نتیجہ لا انتہا رجعت ہو گا اور اگر کسی وقوف کی صحت کا علم وقوف کی شرائط و وسائل کے صحیح اور بے نقص ہونے پر منحصر ہو تب چونکہ اس علم کی صحت وقوف کی شرائط و وسائل کی صحت کے اور علم پر انحصار رکھے گی۔ اور وہ ایک اور علم پر۔ اس لیے صاف طور پر لا انتہا رجعت کا سامنا کرنا پڑے گا۔ چونکہ علم معمولی حالات میں شے سے تطابق رکھتا ہے۔ اس لیے عام طور پر ایسی غلطی کا کوئی خدشہ نہیں ہونا چاہیے۔ جو ایسے علم کی شرائط و اسباب کے نقص سے پیدا ہو سکتی ہے۔ صرف خاص خاص صورتوں میں ہی ایسا شک اٹھ سکتا ہے۔ جو علم کی شرائط و وسائل کی صحت کے متعلق تحقیقات کو ضروری قرار دے۔ اگر ہر ایک علم کی صحت کے متعلق تفتیش شروع کر دی جائے۔ تب تو ہم مسئلہ تشکیک کے شکار ہو جائیں گے۔ پس صحت و جواز کے معنی کسی بھی ایسے مافیہ کا ظہور ہیں۔ جو علم کے دیگر وسائل سے اپنی توثیق کی حاجت نہیں رکھتا اور صحت کا یہ یقین خود وقوف کے ساتھ موجود رہتا ہے۔ مگر حافظہ سابقہ وقوف پر بنیاد رکھتا ہے اور اس لیے اس کی صحت کا یقین سابقہ علم کی صحت پر منحصر ہوتا ہے اور اس لیے اسے بذات خود صحیح خیال نہیں کر سکتے۔

را مانجا چاریہ جو دینکٹ ماتھ کا گرد اور ماموں تھا اس اعتراض کی پیش بینی کرتا ہے کہ اگر وقوف کا بذات خود صحیح ہونا مان لیا جائے۔ تب تو کسی وقوف کے متعلق بھی کبھی کوئی شک پیدا نہ ہو سکے گا۔ را مانجا چاریہ اس کا یہ جواب دیتا ہے۔ کہ تمام وقوف ہی بذات خود صحیح ہونے کے یقین عامہ کے ساتھ مرتبط ہو ا کرتے ہیں۔ مگر یہ امر خاص خاص جو انب میں شک کے اٹھنے کو روک نہیں سکتا۔ اس نظریے میں بذات خود صحیح ہونے کے ہی معنی ہیں کہ تمام وقوف خود بخود اپنی صحت کا یقین عامہ پیدا کرتے ہیں۔ اگرچہ یہ بات ایک خاص جہت میں غلط نہیں ہو

۲۵۱

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ :- طور پر ہوا کرتے ہیں اور مافیہ کے ساتھ رشتہ غلطی بالکل نہ موجود نہ ہو۔ تب تمام علم بغیر مافیہ کے ہو گا اور آئندہ انھیں باہم متعلق کرنے کی کوئی کوشش بھی خارج از امکان ہوگی

خارج از امکان قرار نہیں دیتی۔

## وینکٹ ناتھ کی رائے کے مطابق مذہب رامنچ کے وجودیاتی مقولات

### (۱) جوہر

وینکٹ ناتھ اپنی تصانیف نیا سے سیدھا سخن اور توکمیتا کی لاپ میں ان مختلف زمرہ ہائے حقایق کا مختصر سا بیان دیتا ہے۔ اور جو فلسفہ رامنچ میں تسلیم یا فسخ کئے گئے ہیں۔ اور جنہیں خود رامنچ نے اپنے قارئین کے رد و برد نمایاں طور پر پیش نہیں کیا تھا۔ سب سے بڑی تقسیم جوہر اور غیر جوہر کی ہے۔ جوہر (دروہ) وہ ہے جو حالات رکھتا ہے (دشاوت) یا جس میں تغیر و تبدل و فرع میں آتے ہیں جوہر کو ماننا ہوا وہ بودھوں کے اس نظریے کی تردید کرتا ہے کہ کوئی بھی جوہر موجود نہیں ہے اور تمام چیزیں ان عارضی ہستیوں کے اجتماعات ہیں جو ایک آن میں وجود پذیر ہو کر آن دیگر میں نابود ہو جاتی ہیں اور ان کا فرقہ دیبھا شک یہ کہتا ہے۔ کہ صرف چار انتہائی حسی مبادی ہیں۔ رنگ۔ لمس۔ ذائقہ اور بو۔ جو بذات خود صفات ہیں اور کسی شے کی صفات نہیں ہیں۔ ہم انہیں اپنے حواس مخصوصہ کے ذریعے محسوس کیا کرتے ہیں۔ مدرسہ واتسی پتیا آواز کو ایک جداگانہ جسی منفرد بتلاتا ہے۔ جس کا اور اک کان کے ذریعے ممکن ہوتا ہے۔ اس کے خلاف وینکٹ کہتا ہے۔ کہ تمام ادراکات میں ہم یہ تصور رکھتے ہیں۔ کہ جسے ہم دیکھتے ہیں اسے ہی چھوتے ہیں۔ ایسا ادراک کبھی باطل نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ یہ احساس ہمیشہ یکساں حال رہتا ہے اور تجربہ اس کی تردید نہیں کرتا۔ ایسے ادراک میں اس امر کی شناخت مفہوم ہوا کرتی ہے۔ کہ عالم خارجی میں یہ ایک پایدار ہستی ہے جسے ایک

لگاتار اور ناقابل تغیر ادراک کرنے والا جانتا ہے۔ اور یہ دونوں حسی صفات ایک ہی شے سے تعلق رکھتی ہیں۔ یہ شناخت صرف رنگ سے ہی تعلق نہیں رکھتی۔ کیونکہ احساس لون میں احساس لمس شامل نہیں ہوتا اور نہ یہ صرف لمسی احساس سے تعلق رکھتی ہے۔ کیونکہ اس میں احساس لون شامل نہیں ہوتا۔ اس لیے ادراک اس شے سے تعلق رکھتا ہے جس کے ساتھ لون و لمس دونوں کی صفات منسوب ہوتی ہیں۔ شناخت کا ایسا ادراک ہستیوں کے اجتماع کے نظریے کی بھی تردید کرتا ہے۔ کیونکہ اس قسم کا نظریہ قدرتا یہ سوال پیدا کرتا ہے کہ ہستیوں کا اجتماع ان ہستیوں کے ساتھ ایک شے ہے یا ان سے مختلف۔ دوسری صورت میں کسی شے کا بطور ایک ایسی ہستی کے ادراک نہیں ہو سکتا جس کے ساتھ رنگ اور لمس کی ہر دو صفات تعلق رکھتی ہوں اور پہلی حالت میں جب کہ اجتماع کو جمع شدہ ہستیوں سے باہر خیال کیا جاتا ہے۔ تب ایسا اجتماع یا تو ثبت ہو گا یا منفی۔ پہلی صورت میں اس کے معنی فی الواقع جو ہر کی قبولیت ہیں کیونکہ صرف اجتماعی صفات مخصوصہ کی ہستی کو ماننا اس لیے مشکل ہے۔ کیونکہ اس صورت میں کوئی شے بھی ایسی موجود نہیں ہوتی۔ جو اس کی مانند ہو۔ جو نہ جو ہر ہے اور نہ صفت اور نہ ہی صفت سے متصف کرنے والا رشتہ ہو۔ اور دوسری حالت میں اگر اجتماع (سنگھات) موجود ہی نہیں تو یہ شناخت کو بھی پیدا نہیں کر سکتا۔ اگر اجتماع کے معنی صفات مدرکہ کے درمیان عدم وقفے کے لیے جائز۔ تب بھی ہر ایک حسی صفت صرف اپنے خاص حاسے کے ساتھ تعلق رکھتی ہے اور اس لیے یہ بات ناممکن ہے۔ کہ دو مختلف حسی صفات کا دو مختلف حاسوں کے ذریعے ادراک ایک مشترکہ ہستی کی طرف اشارہ دے سکے۔ اجتماع کو مرکبی عینیت بھی نہیں کہہ سکتے کیونکہ اجتماع کا تصور پیدا کرنے کے لیے زمانی عینیت کا ہونا بھی ضروری ہے اور یہ بات بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ زمان و مکان ایک ہی شے ہیں۔ کیونکہ یہ نظریہ جو ناپائیداری پر صادق آتا ہے۔ عارضیت کی تردید سے باطل ثابت ہو گا۔ مکان اکاش کی نوعیت بھی نہیں رکھ سکتا جو بودھوں کے خیال کے مطابق عدم مزاحمت ہے اور کوئی مثبت تصور نہیں ہے۔ مکان کو





ثابت کی جاسکتی ہے کہ باہر کے مقدمات حسی کو منطق سے ثابت نہیں کیا جاسکتا اس لیے  
 ہمارا معمولی تجربہ کہ معروض بطور ایک جو ہر کے مختلف صفات حسی کا محل ہوتا ہے۔  
 کبھی رد نہیں کیا جاسکتا۔ اور یہ خیال کہ ہوا کے سوائے باقی تمام عناصر اربعہ  
 بذات خود مختلف فطرت رکھنے کے باعث رنگین اور قابل لمس وغیرہ معلوم  
 ہوتے ہیں اور ہوا اس مختلفہ سے محسوس ہونے کی قابلیت رکھتے ہیں۔ باطل ہے  
 کیونکہ اس کے اندر لازمی طور پر یہ مفروضہ موجود نہیں ہوتا کہ وہ مختلف صفات  
 محسوسہ کے محل ہیں کیونکہ تجربہ بتلا رہا ہے۔ کہ ہم وجدانی طور پر اس امر سے آگاہ  
 ہیں۔ کہ اشیائیں صفات موجود ہوتی ہیں۔ کوئی شخص بھی مراحجی کو بطور مبادی لون  
 کے نہیں دیکھا کرتا۔ بلکہ بطور ایک شے کے دیکھتا ہے جو رنگ رکھتی ہے اور یہ بات  
 بھی ممکن نہیں ہے۔ کہ ایک غیر معین مقدمہ دو طرح کی فطرت رکھتا ہو کیونکہ ایک  
 ہستی دو قسم کی فطرت نہیں رکھ سکتی۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ دو مختلف صفات  
 ایک شے میں رہ سکتی ہیں۔ تب اس کے معنی اس جو ہر کی قبولیت ہوں گے۔ کہ  
 جس کے اندر صفات مختلفہ موجود رہتی ہیں۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے۔ کہ چونکہ مبادیات  
 لون ولس بیک وقت محسوس کیے جاتے ہیں۔ اس لیے وہ فطرت واحد رکھتے  
 ہیں۔ کیونکہ جب غلطی سے ہمیں سفید سیسی زرد رنگ والی معلوم ہوتی ہے۔ تب سیسی کو  
 اس کی خاص سفید صفت کے بغیر محسوس کیا جاتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح جس طرح کہ  
 زرد رنگ کو اس کی متعلقہ شے کے بغیر محسوس کیا جاتا ہے یہ نہیں کہا جاسکتا۔ کہ وہاں  
 ایک نئی زرد رنگ کی سیسی پیدا ہو جاتی ہے۔ کیونکہ یہ خیال براہ راست تجربے  
 سے رو ہو جاتا ہے جب کہ ہم زرد رنگ کو دیکھ کر لمس کے ذریعے اسے صدف  
 کے ساتھ ایک سمجھتے ہیں۔ اس لیے بیک وقت ادراک کے ذریعے کسی شے میں صفات  
 کار بطا ثابت ہونا ہے نہ کہ ان کی عینیت۔

۲۵۸

مزید براں اہل بدھ بھی اس بات کو ثابت نہیں کر سکتے۔ کہ احساسات  
 لون ولس بیک وقت وقوع میں آتے ہیں۔ اگر ایسا ہو۔ تب دو مختلف حواس  
 کی شہادت قدرتی طور پر دو مختلف صفات مخصوصہ کی ہستی ظاہر کرتی ہے۔  
 جب کوئی شے نزدیک ہوتی ہے۔ ہم اسے صاف طور پر دیکھتے ہیں۔ اور جب

وہ دور ہوتی ہے۔ تب اس کا دھندلا سا ادراک ہو ا کرتا ہے اس لیے واضح یا مدہم ہونا صرف صفت مخصوصہ کی طرف ہی اشارہ نہیں دیتا۔ کیونکہ تب تو بطور اشیاء کے ان میں اختلاف نہ دیکھا جائے گا۔ نہ ہی یہ اس کا اشارہ قد و قامت (پریمان) کی طرف ہو سکتا ہے۔ کیونکہ بودھ قد و قامت کے تصور کو باطل خیال کرتے ہیں ان حالات میں ماننا پڑتا ہے۔ کہ ایسے ادراکات اشیاء کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں بودھوں کے متعلق خیال کیا جاتا ہے کہ وہ کہتے ہیں۔ کہ اگر صفات کو جو ہر سے الگ مانا جائے۔ تب یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے۔ کہ چھتیاں و دھرم بذات خود اور صفات رکھتی ہیں یا بے صفت ہوتی ہیں۔ دوسری صورت میں لا صفت ہونے پر نہ ان کی تحدید و تعریف ہو سکتی ہے اور نہ انھیں تقریر میں استعمال کیا جاسکتا ہے اور پہلی صورت میں اگر صفات مزید صفات رکھتی ہیں۔ تب صفات ثانویہ بھی اور مزید صفات رکھنے والی ہوں گی۔ اور وہ صفات پھر اور صفات رکھنے والی ہوں گی۔ اس کا نتیجہ لا انتہا استدلال دوری ہو گا۔ نہ کیفیتیت (دھرم تو) بھی تو ایک کیفیت ہے (دھرم) اور یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ کیفیت ہی ایک نوعیت ہے کیفیت کی۔ کیونکہ کسی شے کی توجیہ خود اسی شے کے ذریعے نہیں کی جاسکتی اگر کیفیت صفت سے کوئی جدا گانہ شے ہے۔ تب اس تصور کا نتیجہ بھی لا انتہا استدلال دوری ہو گا۔ وینکٹ اس کا یہ جواب دیتا ہے۔ کہ تمام صفات لا صفت نہیں ہیں۔ بعض صورت میں صفت خود متصف معلوم ہوا کرتی ہے۔ جیسا کہ حجر بہ شاہد ہے۔ ان امور میں جہاں کسی کیفیت کو تصریح مخصوصہ سے ثابت نہیں کیا جاسکتا مثلاً یہ ”فلاں صفت ہے“ (انھیں بھاؤ) تو اس کے علم کا انحصار کسی اور صفت پر نہیں ہوا کرتا۔ اس قسم کی صفات کی مثال تمام مجرد صفات اور کلیات میں پائی جاتی ہے اور اس کے برخلاف حالت کی مثال توصیفی صفات میں ملتی ہے۔ جیسے سفید گھوڑے کی حالت میں سفید کا لفظ۔ ہو سکتا ہے۔ کہ گھوڑے کی سفیدی کی فطرت کے متعلق مزید تخصیص پائی جائے۔ حالانکہ جب ”سفیدی“ کا لفظ بذات خود معنی رکھتا ہے۔ مزید تخصیص کے متعلق مزید تحقیقات کی گنجائش نہیں رہتی۔ لیکن منطقیانہ طور پر دونوں صورتوں میں مزید تخصیص کا

۲۵۰

مطالعہ اور لا انتہا استدلال دوری کا خوف ہو سکتا ہے۔ مگر یہ بات تجربہ محسوس نہیں کی جاتی۔ علاوہ ازیں آگاہی کی آگاہی اور پھر اس آگاہی کی آگاہی کی ضرورت میں لا انتہا رجعتی دور کا خیال ہو سکتا ہے۔ مگر یہ صرف شدید المنطقی بات ہے۔ کیونکہ آگاہی خود کو ظاہر کرتی ہوئی وہ سبھی کچھ ظاہر کرتی ہے جو اس کے جاننے سے تعلق رکھتا ہے اس سلسلے کے دور کو جاری رکھنے سے درحقیقت کچھ بھی حاصل نہیں ہوتا مثلاً ہم فرض کر سکتے ہیں کہ ایک صفت مزید صفات رکھتی ہے مگر کچھ بھی ان صفات کے ذریعے ظاہر ہو سکتا ہے اسے اسی صفت سے ہی ظاہر شدہ خیال کر سکتے ہیں۔ اور پھر یہ بیان کہ اگر صفات خود لا صفت ہیں تو وہ ناقابل بیان ہوں گے۔ مقلدین کدہ کو بڑی شکل میں پھسا دے گا جب وہ کہیں گے کہ فطرت اشیا بے مثال ہوتی ہے۔ کیونکہ ظاہر طور پر یہ بے نظیری (سولگشیہ) لا صفت ہوگی۔ اور اگر کسی لا صفت کو بیان نہیں کیا جاسکتا۔ تب بطور بے مثال ہونے کے اس کی تخصیص ناممکن ہوگی۔

کہا جاسکتا ہے کہ کیفیت اس شے سے تعلق رکھتی ہے جو بے صفت یا صفت ہے۔ پہلی قبادل صورت دلالت کرتی ہے ایک ہستی کے وجود پر مگر اپنی نفی میں جو کہ ممکن نہیں۔ کیونکہ تب ہر شے ہر جا موجود ہوگی۔ اور وہ بے اصل ہستیاں بھی جو کہیں موجود خیال نہیں کی جائیں جو وجود مابنی پڑیں گی۔ دوسری صورت میں ایک صفت دوسری صفت کے اندر پائی جائے گی۔ جو کہ استدلال دوری ہونے کے باعث مہمل ہے (آتم آشریہ)۔ دینکٹ کا جواب یہ ہے۔ کہ اس کی یہ رائے نہیں کہ صفت اس کی نفی کے عمل سے تعلق رکھتی ہے یا اس کے ساتھ جس میں یہ پہلے ہی موجود ہے بلکہ اس کی رائے یہ ہے کہ ایک متصف ہستی اس صفت کو بطور ہستی متصف کے نہیں بلکہ اس سے الگ تھلک حالت میں رکھتی ہے۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ

۱۔ تو کتا لاپ سردار تھ سدھی صفحہ ۱۶۔

۲۔ ایضاً

۳۔

۴۔

۲۵۶

اس کے معنی صفت کے اپنی نفی کے محل میں موجود ہونے کے فی الواقع پرانے اعتراض کے ہوں گے۔ اس کے جواب میں دینکٹ یہ کہتا ہے۔ کہ کسی متصف ہستی کی علامت مخصوصہ اس کے اجزائے ترکیبی میں سے کسی کے ساتھ بھی تعلق نہیں رکھتی اور ہو سکتا ہے۔ کہ اجزائے ترکیبی میں سے کسی کی صفات ہستی ترکیبی نہ پائی جاتی ہوں۔ اگر شدید المنطق طریق سے ایک متصف ہستی میں کسی صفت کے وجود پر نکتہ مبنی کی جائے تب اس سے تشبیہ یہ بنو نکالا جاسکے گا۔ کہ ایک متصف ہستی کا تصور اپنی ہستی کے لیے کافی ثبوت نہیں رکھتا یا وہ تناقض بالذات ہے یا ایسا تصور ہستی ناقابل تسلیم ہے۔ اس قسم کے تمام خیالات بے معنی ہیں۔ کیونکہ مخالفین کی نہایت تند نکتہ چینی میں بھی ان کے آلات منطق کے اندر متصف ہستی کا تصور موجود ہو گا۔ اس لیے ماننا پڑتا ہے کہ صفات اشیائے متصفہ میں بود و باش رکھتی ہیں اور اس وابستگی میں لا انتہا دور تسلسل نہیں پایا جاتا۔

## پر کرتی کے وجود کے متعلق سانکھیہ

### کے استدلال پر تنقید

دینکٹ ناتھ مسئلہ پر کرتی کو بطور نظریہ مادیت کے تسلیم کرتا ہے مگر وہ کہتا ہے۔ کہ اس مسئلے کو صرف منقولات کی بنا پر مانا جاسکتا ہے۔ استدلال کی بنیاد پر نہیں۔ اس لیے حسب ذیل طریق سے سانکھیہ کے انومان پر نکتہ چینی کرنا ہے۔ نہ تو پر کرتی اور نہ ہی اس کے ظہورات مثلاً ہمت اہنگارتن ماترا وغیرہ اور اک کی راہ سے جانے جلتے ہیں۔ اور نہ پر کرتی اور نہ ہی اس کے ارتقائی نتائج استدلال کے ذریعے جانے جاسکتے ہیں۔ اہل سانکھیہ کی رائے میں معلول

میں وہی صفات پائی جاتی ہیں جو کہ علت میں موجود ہوتی ہیں۔ عالم معلومات جیسا کہ ہم اسے پاتے ہیں۔ خوش گوار۔ درد آمیز اور سنسنی پیدا کرنے والا (موہ آتمک) ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس کی علت میں بھی خوشی۔ دکھ اورستی موجود ہوں۔ اس پر قدرتنا یہ سوال اٹھتا ہے کہ صفات علتی کا معلومات کے ساتھ کیا تعلق ہے۔ وہ ایک تو ہو نہیں سکتے۔ کپڑے کی سفیدی اس سوت میں نہیں پائی جاتی۔ جس سے وہ تیار ہوا ہے معلول بطور ایک وجود کے صفات علتی کے ساتھ ایک نہیں ہوتا۔ کیونکہ سفید اور کپڑا ایک شے نہیں ہیں اور یہ بھی نہیں کہ سکتے کہ علت معلول کی عینیت کے صرف یہ معنی ہیں کہ معلول علت کے تابع ہوتا ہے۔ مثلاً جب کوئی کہتا ہے کہ معلول جو کپڑا ہے صرف سموائے کے تعلق سے علت میں رہتا ہے اور کسی صورت میں نہیں۔ کیونکہ اس کا صاف جواب یہ ہے کہ سانچہ خود سموائے کے تعلق یا کل و جزو میں کسی انتہائی امتیاز کا قایل نہیں ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ اس کا منشا صرف یہ ہے۔ کہ معلول علت میں موجود ہوتا ہے۔ تب یہ کہا جاتا ہے کہ صرف ایسے دعوے سے کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس سے اس امر کی توجیہ نہ ہو سکے گی۔ کہ کیوں مادہ علتی (پرکرتی) معلول جو ہر کی طرح فطرت یا صفات رکھتا ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ معلول اپنی علت کی صفات میں حصہ دار ہوتا ہے۔ تب بھی یہ بات اس مفروضہ عام کے خلاف ہوگی۔ کہ صفات معلولی صفات علتی کے ذریعہ پیدا ہوتی ہیں۔ اور اس کے علاوہ اس مفروضے کے یہ معنی ہونگے کہ معلول میں صفات علت کے سوا اور کوئی صفت موجود نہ ہونی چاہئے۔ اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ معلول بھی علت کی فطرت رکھتا ہے۔ کیونکہ اہل سانچہ جہت کو اس کی علت پر کرتی سے ایک جلا گانہ مقولہ شمار کرتے ہیں۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ ضروری ہے کہ معلول میں علت کی مانند صفات موجود ہوں۔ تب انھیں بریت کے ساتھ تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ اور اگر معلول اپنی علت کی تمام صفات رکھتا ہے۔ تب تو علت و معلول میں کوئی فرق ہی نہ ہوگا۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ بعض صفات مخصوصہ جو علت میں ناموزوں نہیں ہیں معلول میں ان کا نقل مکان فرض کیا جاسکتا ہے۔ اور علت سے معلول کی طرف مرایت صفات معلول کی فطرت اور

ذاتی صفات کے مشابہہ خاص سے محدود ہو سکتا ہے۔ تب ان امور کی توجیہ بطور علت و معلول نہ ہو سکے گی جن میں بے جان گو بر سے جاندار کھیاں پیدا ہوتی ہیں۔ اہل سانکھیہ کی ایک یہ دلیل بیان کی جاتی ہے۔ کہ اگر شعور محض فطرتاً اشیائے دنیوی کی طرف توجہ دینے والا ہوتا۔ تب حصول نجات کا کبھی امکان ہی نہ ہوتا۔ اس لیے اس کے تعلقات کسی اور مقولے کی وساطت سے ماننے پڑیں گے۔ جو اس یہ کام نہیں دے سکتے۔ کیونکہ ان کے بغیر ہی اکیسلافص اشیائے دنیوی کا تخیل جاری رکھ سکتا ہے۔ بلکہ جب ذہن غنید کی حالت میں معطل ہوتا ہے۔ تب بھی خواب میں اشیائے دنیوی کے خیالات آیا کرتے ہیں۔ اور اگر اہم اجہنگار (انانیت) کو ایسی ہستی فرض کریں۔ تب گہری نیندیں بھی جب کہ عمل انانیت معطل ہو جاتا ہے۔ تب بھی عمل بنفس جاری رہتا ہے۔ جس سے ہم کو مزید ایک دوسرا مقولہ من کی طرف اشارہ ملتا ہے لیکن چونکہ اس کا عمل محدود ہے۔ اس کا ایک سبب ماننا پڑے گا۔ اور اگر اس سبب کو بھی محدود خیال کیا جائے۔ تب اس کا ایک سبب ماننا پڑے گا۔ اور اس طرح لا انتہا دور رجعتی لازم ہو گا۔ اس لیے اہل سانکھیہ ہی مان کر قانع ہو رہتے ہیں کہ ہمت کی علت غیر محدود ہے، اور اس کا نام پر کرتی یا ادبکت ہے۔ اس کے خواب میں وینکٹ کہتا ہے۔ کہ اشیائے دنیوی کے ساتھ شعور خالص کا تعلق کرم کی وساطت سے ممکن ہوتا ہے۔ نیز عمل تفکر کے امکان کے ذریعے من کی ایک جدا گانہ ہستی کے متعلق نتیجہ نکالنا بھی ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی توجیہ تحت الشعوری ابتدائی ارتسامات کے عمل کے ذریعے بھی ہو سکتی ہے کیونکہ ذہن کے وجود کا اقرار بھی عمل تفکر کی توجیہ نہ کر سکے گا۔ اس لیے کہ من کو بذات خود خیال پیدا کرنے والا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ من صرف ایک الہ ہے۔ اسے ایک ایسا جوہر (درویہ) خیال نہیں کر سکتے جس کی تبدیلی کو تفکر کا نام دیا جائے۔ خواب کی حالت میں بھی خوابات کی توجیہ کے لیے اجہنگار کی ایک جدا گانہ ہستی فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ تحت الشعوری ابتدائی ارتسامات کے ساتھ ل کر ذہن بھی یہ کام کر سکتا ہے اور گہری نیند میں

حرکات حیاتی کے ذریعے عمل تنفس کی توجیہ ہو سکتی ہے اور اس مطلب کے لیے ہمت فرض کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

یہ فرض کرنا بھی غلط ہے کہ علت اپنے معلول کی نسبت وسیع تر ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ معمولی تجربہ اس کی تصدیق نہیں کرتا۔ جہاں کہ ایک مجموعی قد و قامت کے مٹی کے قودے سے ایک بڑی صراحی تیار کی جاتی ہے اور یہ فرض کرنا بھی غلط ہے کہ جو کچھ علت میں پایا جاتا ہے وہ ضرور معلول میں موجود ہوتا ہے۔ کیونکہ کئی مختلف صفات جو گائے میں پائی جاتی ہیں کبھی اس کی علت نہیں سمجھی جاتیں۔ اس مفروضے کی پیروی کرتے ہوئے اس کی ایک اور جگہ اگانہ علت کو دریافت کرنے کا توقع کی جائے گی۔ جس کے معلولات پر کرتی کے خواص عامہ اور اس کے ارتقائی نتائج میں اس کے معنی یہ ہوں گے۔ کہ ہمیں خود پر کرتی کا ایک اور سبب ماننا پڑے گا۔ پس یہ دلیل کہ کسی معلول کی علت وہ صفاتی حقایق ہیں جو اس کے اندر پائے جاتے ہیں باطل ہے۔ وہ ارضیت جو صراحی میں پائی جاتی ہے۔ اس کی علت نہیں ہے۔ اور یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ وہ جو ہر ارضیت جو خود کو غیر تبدیل یا صراحی کی مانند تبدیل صورت میں ظاہر کرتا ہے۔ وہ صراحی کے اندر موجود نہیں ہے۔ نیز یہ دلیل کہ جو چیزیں آپس میں رشتہ علت و معلول رکھتی ہیں۔ وہ ہم صورت ہوتی ہیں۔ باطل ہے۔ کیونکہ اگر اس یکسانی کے معنی عینیت ہوں۔ تب تو علت و معلول کے درمیان کوئی امتیاز ہی نہ ہو گا اور اگر اس یکسانی کے معنی بعض صفات میں یکسانیت ہیں۔ تب ایسی مشابہت ان اشیاء کے ساتھ بھی ہو سکتی ہے۔ جو نہ علت ہیں اور نہ معلول۔ اگر اس مثیل کو سانکھ کے مسئلہ ارواح (پریش) (جن کے متعلق یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ وہ شعور کی صفت شتر کہ رکھتے ہیں) پر عاید کیا جائے۔ تب تو ان پرشوں کی علت کے طور پر ایک جدید ہستی ماننی پڑے گی۔ مزید براں دو صراحیوں جو اپنے خواص میں یکساں ہیں۔ ضروری نہیں کہ وہ ایک ہی مٹی کے قودے سے بنی ہوں۔ دوسرے پہلو پر ہم بالکل ہی مختلف اسباب سے معلولات کی پیدائش دیکھتے ہیں۔ جیسے گوبر سے

کیڑے پیدا ہو جایا کرتے ہیں۔ اور اس لیے سکھ دکھ اور سستی کے تجربے سے ہم یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے۔ کہ خوشی۔ درد اور سستی ایک مشترکہ علت کے معلولات ہیں۔ کیونکہ ان تجربات کی ہر ایک خاص مثال میں خاص خاص علل سے ہی توجیہ کی جاسکتی ہے اور تین گنوں کی علت مشترکہ دریافت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اگر سکھ۔ دکھ اور سستی کے تجربات عامہ کی توجیہ کے لیے ایک سکھ دکھ سے مرکب جداگانہ علت مانی جائے۔ تب اس سکھ دکھ کے مرکب کے متعلق مزید تحقیقات بھی ہو سکے گی اور اس کا نتیجہ لا انتہا رجعتی دور تسلل ہوگا۔ اور اگر صفات ثلاثہ کو علت عالم تسلیم کیا جائے۔ تب ہم یہ نہیں کہہ سکیں گے۔ کہ دنیا سب واحد سے نمودار ہو رہی ہے۔ کیونکہ اگرچہ یہ گن متوازن حالت میں پائے جاتے ہوں۔ لیکن اس پر بھی وہ مختلف قسم کے معلولات کی پیدائش میں خاص خاص حصہ لینے والے ہو سکتے ہیں۔ اس لیے سانچہ کے تین گنوں اور پرکرتی کو کبھی استدلال کے ذریعے ثابت نہیں کر سکتے۔ صرف مغولات کی مدد سے ہی ہم پرکرتی کا علم حاصل کر سکتے ہیں۔ تینوں گن پرکرتی میں قیام رکھتے ہیں اور ان تینوں گنوں میں سے ہر ایک کے علیے کی وجہ سے تین طرح کے مہمت پیدا ہوتے ہیں اور پھر ان سے تین قسم کے اہنکار نمودار ہوتے ہیں۔ پہلی قسم کے سا توک اہنکار سے گیارہ حواس کی پیدائش ہوتی ہے اور آخری قسم اہنکار یعنی تمس کے علیے سے تن ماتراؤں (بھوتادی) کا ظہور ہوتا ہے۔ دوسری قسم کا راجس اہنکار حواس اور تن ماتراؤں (غناصر لطیفہ) کی پیدائش میں معاون ہوتا ہے۔ بعض لوگ کرم اندریوں (جوہر فعلی) کی پیدائش راجس اہنکار سے مانتے ہیں۔ مگر اس کو تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ یہ بات شاستروں کی شہادت کے خلاف ہے۔ تن ماترائیں ارتقا کا وہ مرحلہ لطیف ظاہر کرتی ہیں جو اہنکار اور غناصر کثیف کے درمیان ہے۔ شبد تن ماترا (آواز بالقوہ) کی پیدائش بھوتادی سے ہوتی ہے اور اس سے کثیف اور عنصری آواز نمودار ہوتی ہے۔ روپ تن ماترا (دشنی حرارت بالقوہ) کا بھوتادی یا تاس اہنکار سے ظہور ہوتا ہے اس سے کثیف



روشنی و حرارت کی پیدائش ہوتی و قس علی ہذا۔ مگر لوک اچسار یہ کہتا ہے۔ کہ تن ماتراؤں اور بھوت کا ایک اور نظریہ بھی ہے۔ جو شاستروں سے تائید حاصل کرتا ہے اور اس لیے نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ اور یہ جب ذیل ہے۔

شبد تن ماترا بھوتادی سے اور آکاش شبد تن ماترا سے پیدا ہوتے ہیں۔ پھر آکاش سپریش تن ماترا کو پیدا کرتا ہے اور اس سے ہوا کا ظہور ہوتا ہے۔ ہوا سے روپ تن ماترا کی پیدائش ہوتی ہے اور روپ تن ماترا سے اگنی نمودار ہوتی ہے۔ اگنی سے رس تن ماترا کا ظہور ہوتا ہے اور رس تن ماترا سے پانی کی پیدائش ہوتی ہے۔ پانی سے گندھ تن ماترا نمودار ہوتی ہے اور گندھ تن ماترا سے مٹی ظہور میں آتی ہے۔

و درو نے اس مفروضے کی بنا پر اس نظریے کی تشریح کی ہے۔ کہ کوئی بیج صرف اس صورت میں شاخیں پیدا کر سکتا ہے جب کہ وہ چھلکوں سے ڈھکا ہوا ہو۔ اسی طرح تن ماتراؤں سے اسی حالت میں مزید پیدائش ہو سکتی ہے

۱۔ یہ نظریہ دشنوپران ۱-۳-۶۶ میں پیش کیا گیا ہے۔ جہاں یہ بات صاف طور پر بیان ہوئی ہے کہ آکاش کا عنصر سپریش تن ماترا (لس بالقوہ) کو پیدا کرتا ہے لیکن درو بلوکا چاریہ کی تصنیف تو تریہ کی تشریح کرتا ہوا یہ تیلانا چاہتا ہے۔ کہ پراشر بھاشیہ کے مطابق تن ماترا سے تن ماترا کی پیدائش ہوتی ہے۔ اگرچہ یہ بیان دشنوپران کی تعلیم کے عین برخلاف ہے کیونکہ دشنوپران کے مطابق تن ماتراؤں کی پیدائش بھوتادی سے ہوتی ہے۔ مزید براں وہ بتلاتا ہے۔ کہ جہاں بھارت (شانتی پر ب۔ سوکش دھرم باب ۳۰ میں ۱۶ و کار (تغیرات خالص) اور ۸ صلب (پرکرتی) بتلائے گئے ہیں مگر سولہ دیکار (گیارہ حواس اور شبد۔ روپ۔ لاس۔ گندھ سپریش) کی گنتی کو قوت تھما تراؤں اور عناصر خمسہ کے درمیان کوئی امتیاز نہیں رکھا گیا اس لیے ان کے درمیان کوئی ذاتی فرق موجود نہیں ہے کیفیت ظہورات لطیف بھوتات کہہ دی ہوئی صورتوں کے سوا کچھ نہیں ہیں اس تعبیر کے مطابق آٹھ پرکرتیوں سے مراد پرکرتی۔ ہمت۔ اجکار اور عناصر خمسہ بالاعت کیفیت ہیں۔ سولہ کلکوں میں پانچ تن ماترائیں فعال ہیں۔ عناصر کی ابتدائی حالت کے تغیرات ہیں۔

جب کہ وہ بھوتادی کے غلافات کے اندر سے عمل پذیر ہوں۔

مذکورہ تعبیر کی رو سے ارتقا کا طریق عمل یہ ہے۔ شبد تن ماترا بھوتادی سے پیدا ہو کر اس کو ڈھک لیتی ہے اور اس ڈھکی ہوئی حالت میں آکاش پیدا کیا جاتا ہے۔ تب ایسی شبد ماترا سے سپریش تن ماترا کا ظہور ہوتا ہے جو شبد تن ماترا کو ڈھک لیتی ہے۔ سپریش تن ماترا جو شبد تن ماترا سے ڈھکی ہوئی ہوتی ہے آکاش کی مدد سے دایو (ہوا) کو پیدا کرتی ہے۔ پھر اس سپریش تن ماترا سے مدھن ہذا کی پیدائش ہوتی ہے روپ ماترا اپنی باری میں سپریش تن ماترا کو ڈھانکتی ہے اور پھر سپریش ماترا سے ڈھکی ہوئی روپ تن ماترا دایو کی امداد سے جس کو پیدا کرتی ہے۔ اس کے بعد روپ تن ماترا سے دس تن ماترا کی پیدائش ہوتی ہے جو دس تن ماترا کو ڈھک لیتی ہے اور روپ تن ماترا سے ڈھکی ہوئی دس تن ماترا جس کی امداد سے پانی کو پیدا کرتی ہے۔ تب دس تن ماترا سے گندھ تن ماترا کا ظہور ہوتا ہے اور وہ دس تن ماترا کے غلاف میں رہ کر پانی کی مدد سے مٹی کو پیدا کرتی ہے۔

در در ہستلانا ہے۔ کہ تنو نہ دینا میں پیدا ایش  
سب ذیل طریق سے جلائی گئی ہے۔ بھوتادی  
سے شبد تن ماترا کا ظہور ہونے پر اس کی حالت کثیف کے

طور پر آکاش نمودار ہوتا ہے۔ بھوتادی شبد تن ماترا اور آکاش دونوں کو ڈھانکتی ہے۔ تبدیل ہیئت کرنے والی شبد تن ماترا سے بھوتادی سے ڈھکے ہوئے آکاش کی مدد سے سپریش تن ماترا کی پیدائش ہوتی ہے۔ سپریش تن ماترا سے دایو کا ظہور ہوتا ہے۔ تب شبد تن ماترا سپریش تن ماترا دایو دونوں کو ڈھانکتی ہے اور سپریش تن ماترا سے شبد تن ماترا سے ڈھکی ہوئی دایو کی امداد سے روپ تن ماترا پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح روپ تن ماترا سے جس کی پیدائش ہوتی ہے وکس علی ہذا۔ اس نظریے کے مطابق سپریش اور

دیگر تن ماتراؤں کی پیدائش کے لیے عناصر سابقہ کی اعانت ضروری ہوا کرتی ہے۔ چونکہ وینکٹ ناتھ مانتا ہے۔ کہ اکاش کا عنصر کیف مابعد کے عناصر کی پیدائش میں بطور معاون کام کرتا ہے۔ اس لیے وہ سانکھیہ کے اس خیال پر نکتہ چینی کرتا ہے۔ کہ عناصر کیفہ تن ماتراؤں کی ترکیب سے ظہور میں آتے ہیں۔ نیز ازل سانکھیہ کا خیال ہے۔ کہ ہر کرتی سے مختلف اقسام ہستی کا ظہور اس کی اندرونی غائیت کے باعث ہوا کرتا ہے اور اس میں کسی غیر یا جد اگانہ غائیت کو دخل نہیں ہے۔ مگر وینکٹ رامانج کا سچا مقلد ہونے کی حیثیت میں اس کی تردید کرتا ہوا کہتا ہے کہ صرف ایشور کے حرکی عمل کے ذریعے ہی ہر کرتی ارتقا پذیر ہوتی ہے۔ خود بخود نہیں۔

## (ج) جزو کل کی نسبت سے نیاے کے سالماتی نظریے کی تردید

نیاے کے اس مسئلے کی تردید کرتا ہوا کہ اجزا ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ ہو کر کل کو پیدا کرتے ہیں اور انجام کار بے اجزا سالمات کل کر ذرہ کو بناتے ہیں۔ وینکٹ مسند رجہ ذیل دلائل پیش کرتا ہے کہ بہ سال تک اپنے اجسزا (ذرات سے شروع کر کے) کے ارتباط کے ذریعے سالمات کے لازم کا تعلق ہے۔ اس کو کوئی اعتراض نہیں ہے۔ اس کا اعتراض صرف اس بات پر ہے۔ کہ ذرات کی ترکیب سے کیمیائی ذرات بن جاتے ہیں۔ اگر سالمات اپنے اجزا کے ذریعے باہم ترکیب پاتے ہیں تو یہ خیال ہو سکتا ہے۔ کہ یہ اجزا بھی اپنے مزید اجزا رکھتے ہوں اور اس طرح لاناہتا استلال دوری لازم آئے گا۔ اگر ان اجزا کو کل سے جدا خیال نہ کیا جائے تب تو مختلف سالمات اسی سالماتی مکان کو پرکھتے والے ہوں گے۔ اور اس واسطے سالمات ترکیبی حجم میں وسیع تراجم پیدا نہ کر سکیں گے۔ مزید براں یہ بات

تخیال میں آ نہیں سکتی۔ کہ اجزاء کے سوا سالمات بھی موجود ہوں اور اگر سالماتی اتصال وسیع تر اجسام کی پیدائش کی توجیہ نہیں کر سکتا تب اتحاض ذرات سے مختلف اجسام (مثلاً پہاڑی اور رائی کا بیج) کی پیدائش ناقابل توجیہ ہوگی۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ اجزاء سے مراد ذرہ کی مختلف جابنیں سے ہے تب بھی یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے۔ کہ ایک بے اجزاء ذرہ مختلف پہلو نہیں رکھ سکتا۔ کہا جاتا ہے کہ علم اگرچہ ایک اور بے اجزاء ہوتا ہے لیکن ایک سے زیادہ کی طرف اشارہ دیا کرتا ہے اور اس خصوص میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے۔ کہ اگر یہ تمام اشیا کی طرف ان کی کلیت میں اشارہ دیتا ہے۔ تب ترتیب دینے والی ہستیوں کی طرف جداگانہ اشارہ ممکن نہ ہوگا۔ اور اپنے جداگانہ حصوں کے ذریعے بھی اشیا کی طرف جداگانہ اشارہ نہیں دے سکتا۔ کیونکہ اس صورت میں وہ خود بے اجزاء نہ رہے گا۔ اس تمثیل کی بنا پر اہل نیا مے بھی کہتے ہیں۔ کہ کوئی بھی تصویری اس مشکل کا جو بھی حل پائے گا۔ وہ نظریہ سالمات پر بھی عاید ہوگا۔ اس بارے میں تصویری کا صریح جواب یہ ہے۔ کہ شعور کی حالت میں تجربہ ثابت کرتا ہے کہ اگرچہ وہ ایک اور بے اجزاء ہے۔ وہ کثیر کی طرف اشارہ دیتا ہے مگر اہل نیا مے اپنے حق میں کوئی بہتری ظاہر نہیں کر سکتے۔ کیونکہ اہل نیا مے قویہ بات مانتے ہی نہیں کہ اپنے اجزاء کی وساطت کے بغیر سالمات ترکیب پا سکتے ہیں۔ اہل بدھ کے مثلاً اجتماع کے متعلق یہ اعتراض نہیں ہو سکتا۔ کہ ان کے ہاں اجتماع اتصال سے پیدا نہیں ہوتا۔ اہل نیا مے محدود اشیا کے ساتھ ساری کل ہستیوں کے تلازم کے متعلق بھی اعتراض کر سکتے ہیں۔ اس قسم کا تلازم ماننا پڑتا ہے۔ ورنہ آتما یا آکاش اور دوسری اشیا کے تلازم کی توجیہ نہ ہو سکے گی۔ یہ بھی نہیں کہا جاسکتا۔ کہ تمام سراسر اشیا اجزاء رکھتی ہیں۔ اس طرح انجام کار ماننا پڑتا ہے۔ کہ بے اجزاء اساسی کل حقایق محدود اشیا کے ساتھ اتصال رکھتی ہیں اور اگر ان کے طرز عمل کو مل لیا جائے۔ تب اس کے ذریعے اجزاء ذرات کے اتصال کی توجیہ بھی ممکن ہوگی وینکٹ اس کا جواب یہ دیتا ہے۔ کہ ساری کل حقایق اور محدود اشیا کے اتصال کی مثال ہمارے سامنے پیش کی جاسکتی تھی۔ اگر ہم اس خیال کی تردید کی کوشش کرتے کہ سالمات کوئی صفات مخصوصہ

نہیں رکھتے۔ لیکن ہمارا اصلی مقصد تو اہل نیامے کے اس تناقض کو دکھلانا ہے جو وہ اس نظریے کے بیان سے ظاہر کرتے ہیں۔ کہ تمام کلیات کے اتصالات فرضی بے اجزا ذرات کے اتعال کے ساتھ بذریعہ اجزا ہوا کرتے ہیں۔ دراصل غلطی کا باعث ذرات کو بے اجزا فرض کرنا ہے۔ اگر یہ فرض کیسا جائے۔ کہ اجزائے صغیرہ کی تقسیم بالآخر ہمیں بے اجزا ذرات کی طرف لے جاتی ہے۔ تو اس کا صریح جواب یہ ہے۔ کہ ہم اجزا کی تقسیم کی راہ سے بے اجزا کی طرف نہیں جاسکتے۔ اس سے بہتر تو یہ ہو گا۔ کہ صغیر ترین اجزائے مرنی تر سہرینو کو مان لیا جائے۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ اگر تر سہرینو ذرہ ہے۔ تو یہ ضرور ناقابل دید ہو گا۔ تو اس کا صریح جواب یہ ہے۔ کہ ذراتی فطرت اور غیر مرنی ہونے میں کوئی ایسا لزوم عام نہیں پایا جاتا۔ اس لیے بہتر راستہ یہی ہے۔ کہ تر سہرینو کو ہی انتہائی مادی ذرہ مان لیا جائے اور اس لیے دوسری انگ کو ماننے کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس کے بعد وینکٹ اہل نیامے کے اس مسئلے پر اعتراض کرتا ہے۔ کہ اجزا (ادیو) سے کل (ادیوی) بن جاتے ہیں۔ اس کی رائے میں اگر یہ بات مان لی جائے۔ تب کسی شے کا وزن اس کے ذرات کے وزن کا باعث ہو گا۔ لیکن اہل نیامے کہتے ہیں۔ کہ ذرات کوئی وزن نہیں رکھتے۔ اس لیے صحیح خیال یہ ہے۔ کہ معلول یا نام نہاد کل اجزا کی صرف ایک تبدیل شدہ صورت ہوتی ہے۔ اس نظریے کے مطابق علتی عمل کے معنی یہ ہیں کہ وہ معلول یا کل میں کوئی جدید شے پیدا کرنے کی بجائے صرف علت کی حالت میں تبدیلی پیدا کر دیتا ہے۔ اہل نیامے کے خیال کے مطابق وہ کوئی نئی چیز پیدا نہیں کرتا۔ اور جب ہم اجزا سے کلیات کی پیدائش پر غور کرتے ہیں مثلاً جب تانگے کو کپڑے (کل) کی پیدائش کی علت قرار دیا جاتا ہے۔ تب اس عمل پیدائش میں دیکھا جاتا ہے۔ کہ ایک تانگے کے بعد دوسرے تانگے کی تبدیلیچ اضافے کے ذریعے ہم مختلف زوائد کو پاتے ہیں۔ ایسے ہر ایک اضافے میں جداگانہ کل ہوا کرتے ہیں۔ کیونکہ اس عمل کو کسی جگہ باآسانی روکا جاسکتا ہے۔ اور اس نظریے میں ہم کل کے ساتھ جزو کے ازدیاد کے ذریعے ایک

دوسرے کل کی پیدائش دیکھتے ہیں۔ یہ بات صاف طور پر اس خیال کے برخلاف ہے۔ جو اس بات کی کبھی تائید نہیں کرتا۔ کہ کل کے ساتھ اجزاء کل کے دیگر کلیات کو پیدا کرتے ہیں۔ اہل نیاے کہتے ہیں کہ اگر کل کو اجزاء سے ایک جداگانہ ہستی نہ مانا جائے اور اگر کل کو صرف مجموعہ اجزاء خیال کیا جائے تب اجزاء کے غیر مرمی ہونے سے کل بھی غیر مرمی ہوگا۔ اور جب ہم کثیر کلیات کی پیدائش نہ مانیں گے۔ تب یہ فرضی توجیہ بھی کہ ذرات میں کثرت کا دھوکا پایا جاتا ہے۔ ناقابل قبول ہوگی۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے۔ کہ کثافت یا کثرت سے مراد کیا ہے۔ اگر اس کے معنی ایک نئی ضخامت ہوں۔ تو یہ رانج کے اس خیال کی رو سے بالکل قابل قبول ہے جو جداگانہ کلیات کی پیدائش سے انکار کرتا ہے۔ کیونکہ جس طرح ذراتی نظریے کے حامی ذرات سے نئے کلیات کی پیدائش کا خیال کر سکتے ہیں۔ اس طرح مقلدین رانج بھی نئے پریماںوں (جسامتوں) کی پیدائش سوچ سکتے ہیں۔ اور اگر اہل نیاے ذراتی اجزاء سے نئی مقدار کی پیدائش کا انکار کریں۔ تب ان سے یہ پوچھا جاسکتا ہے کہ جداگانہ ہستیوں کے مجموعے میں تصور کثرت کی توجیہ کیونکر کریں گے۔ کیوں کہ ان میں سے ہر ایک کو بذات خود ایک خیال کیا جاسکتا ہے اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ تعداد کا تصور بطور کثرت کے اس ذہنی اہتزاز سے نمودار ہوتا ہے۔ جس میں اختلاف شامل ہوتا ہے۔ تب یہ دلیل بھی دی جاسکتی ہے کہ اس قسم کے اہتزاز کی عدم موجودگی میں ہم اس غلط فہمی کا ملاحظہ نہیں کر سکتے۔ جو کثیف مقدار کا تصور پیدا کر سکتی ہے۔ مزید براں ایسا کہنا کوئی نئے محل بات نہیں ہے کہ اگر افراد غیر مرمی ہوں۔ تو ان کا اجتماع مرمی ہوگا۔ اور اگر کثافت انفرادی اجزاء کی نسبت زیادہ تر مکانی کائیوں کا تعریف ہو۔ تب بھی یہ بات قابل تسلیم نہیں ہے کیونکہ اجزاء صغیر کے مجموعے میں انہیں مختلف کائیوں پر تصرف کرتے دیکھا جاتا ہے اور اگر یہ کہیں کہ چونکہ جداگانہ کلیات کو نہیں مانا جاتا۔ کثیف جسامت نہیں دیکھی جاسکتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کثافت کا ادراک اور اک کل کے ساتھ کوئی تعلق نہیں رکھتا یہاں تک کہ دوسری ایک پیدا ہونے سے پہلے یہ بات مانتی پڑے گی۔ کہ ذرات ترکیبی اپنی اتصالی صورت میں

اپنی انفرادی حالت کی نسبت زیادہ جگہ گھیرتے ہیں۔ ورنہ وہ اپنی کلیت میں وسیع ترجہ صامت پیدا نہ کر سکیں تھے۔ پس اجزاء سے الگ کل کی پیدائش ماننے کے لیے کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ تاگوں کے اس خاص قسم کے اتصال کی حالت جس کے اندر اہل نیا مے کپڑے کی پیدائش مانتے ہیں۔ مقلدین رامنچ خیال کرتے ہیں۔ کہ تاگوں کی حالت میں ہی کپڑا ہے اور کپڑے کی کوئی جدا گانہ پیدائش نہیں۔ مگر یہ خیال نہیں کرنا چاہیے کہ کسی شے کے اندر ذرا سی تبدیلی واقع ہونے سے کوئی نئی شے پیدا ہو گئی ہے۔ جب تک کہ وہ شے اس قدر بدل نہ جائے۔ کہ وہ عملاً بالکل نئی معلوم ہو۔ رامنچ کے مقلدین کی رائے میں غلطی عمل پہلے ہی موجود غلطی شے کی حالت و صورت میں نئی تبدیلیاں لایا کرتا ہے۔ اس لیے یہ خیال سانجھ کے مسئلہ ست کاویہ واد سے مختلف ہے۔ جس کی روش معلول غلط میں غلطی عمل کے آغاز سے پیشتر ہی موجود ہوتا ہے۔ اس لیے وینکٹ سانجھ کے مسئلہ ست کاریہ واد پر نکتہ چینی کرتا ہے۔

### (۵) سانجھ کے مسئلہ ست کاریہ واد کی تنقید

سانجھ اس بات کے فرض کرنے میں غلطی کرتا ہے۔ کہ معلول (صراحی) پیشتر ہی اپنی علت (مٹی) کے اندر موجود تھا۔ اگر ایسا ہوتا تو غلطی عمل بے سود ہی ہوتا۔ سانجھ والے کہیں گے۔ کہ غلطی عمل اس چیز کو ظاہر کرتا ہے۔ جو علت میں بالقوہ موجود تھی۔ اور اس لیے غلطی عمل پیدا کرنے کی بجائے ظاہر کرتا ہے۔ مگر یہ بات غلط ہے۔ کیونکہ ظہور (وینکٹ) اور پیدائش (کاریہ) دو مختلف الفاظ ہیں جو مختلف معنی رکھتے ہیں۔ ظہور صرف اس فاعل منظر کے مکمل میں ممکن ہے۔ جس کے ساتھ کسی شے کو ایک خاص حاسے کے تعلق میں اس منظر پر ظاہر کرنے والے لوازمات موجود ہوں جہاں کہ وہ فاعل منظر موجود ہے پہلے تو یہ ثابت کرنا ہوگا کہ پہلے سے موجود معلول پیدا ہونے کی بجائے ظاہر ہوا ہے۔

تب ہی علتی عمل کی شرائط کے متعلق یہ تفتیش معنی رکھ سکے گی۔ کہ وہ فاعل منظر کی ضروری شرائط پوری ہوتی بھی ہیں یا نہیں۔ مگر سانکھیہ ایسا کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکتا۔ سانکھیہ کا حامی کہتا ہے کہ معلول علتی عمل سے پیشتر ہی موجود ہوتا ہے۔ لیکن علتی عمل خود ایک معلول ہے اور اگر ان کا بیان سابق درست ہے۔ تب جب کہ معلول ظاہر نہ ہوا تھا۔ یہ بھی غیر موجود تھا۔ اور اگر علت کے ساتھ علتی عمل بھی موجود تھا۔ تب تو معلول بھی ظاہر شدہ حالت میں علت کے اندر موجود ہو گا۔ سانکھیہ کہتا ہے۔ کہ جو پہلے موجود دہیں وہ پیدا نہیں ہو سکتا۔ اس کے یہ معنی ہیں۔ کہ ایک شے اس لیے موجود ہے کہ وہ پیدا ہو سکتی ہے اور یہ بات ظاہراً تناقض بالذات ہے۔ یہ مسئلہ کہ معلول علت کے اندر موجود رہتا ہے۔ اس صورت میں مان لیا جاتا۔ جب کہ اس کے مقابلے میں کوئی نظریہ ممکن نہ ہوتا۔ لیکن تعلیل کے متعلق یہ خیال عامہ کہ علت ایک مستقل اور بلا واسطہ مقدم ہے۔ پیدائش کی توجیہ کرنے کے لیے بالکل کافی ہے۔ اس واسطے اس قسم کے لیے بنیاد مسئلے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ یہ ماننے کی بجائے کہ معلول علت کے اندر ایک بالقوہ امکان کے سوا کچھ نہیں ہے۔ یہ کہنا بہتر ہو گا کہ علت کے اندر ایک ایسی طاقت موجود ہے جس کے ذریعے وہ خاص حالات میں معلول کو پیدا کر سکتی ہے۔ نیز علت فاعلی اور دیگر لوازمات کے متعلق یہ خیال کیا جاسکتا ہے۔ کہ اگر وہ کوشش کی پیدائش کے موجب ہو ا کرتے ہیں۔ جسے کہ وہ درحقیقت ہوتے ہیں۔ تب وہ بھی معلول کے لطیف اور ممکن حالات خیال کئے جاسکتے ہیں۔ مگر سانکھیہ والے اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ ان کے خیال میں صرف علت مادی کو ہی بطور معلول ممکن کے خیال کیا جاسکتا ہے ورنہ پرسش کو بھی جو بنظر غائبت ظواہر عالم کی علت فاعلی خیال کیا جاتا ہے۔ پر کرتی کا جزو ماننا پڑے گا۔ اور پھر تخریبی اسباب پر غور کرو۔ کیا فنا پذیر معلولات فنا پذیر فاعل کے اندر پہلے ہی موجود ہوتے ہیں؟ ایسا ہونہیں سکتا۔ کیونکہ وہ ایک دوسرے کے بالکل متضاد ہیں۔ اگر یہ ایسا ہوتا تو اسے مٹا نہ سکتا اور اگر یہ ایسا نہ ہوتا اور پھر بھی وہ تخریبی فاعل کے



ذریعے مٹ جاتا۔ تب ہر ایک شے ہر ایک شے سے مٹ جایا کرتی۔

علت مادی کے عمل کو سمجھنے کے لیے یہ بتلانا ضروری ہے۔ کہ اس کی تعریف یوں نہیں کی جاسکتی۔ کہ اس سے معلول پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ اس حالت میں علت فاعلی بھی علت مادی میں شامل ہو سکے گی۔ نہ اسے تغیر خیال کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ تب تو معلول علت کی ایک صفت محض ہوگا اور علت و معلول میں کوئی امتیاز ہی نہ رہے گا۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ کپڑا تا گے سے مختلف ہوا کرتا ہے اور اگر معلول کو علت کے ساتھ اس وجہ سے ایک میک سمجھا جائے۔ کہ اگرچہ علت و معلول کے درمیان کوئی اتصال نہیں ہو سکتا۔ لیکن معلول کبھی علت سے باہر نہیں ہوتا۔ تو اس کا صریحی جواب یہ ہے۔ کہ اگر معلول کوئی جوہر نہیں ہے۔ تب تو ربط کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور اگر علت کا ایک عرض ہے۔ تب وہ کبھی اس کے مقابلے میں نہیں ہوتا۔ اس نظریے پر کہ معلول ایک ظہور ہوتا ہے۔ یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے۔ کہ یہ ظہور ابدی ہوتا ہے یا خود ہی معلول ہے۔ پہلی صورت میں ظہور کے لیے علتی مل درکار ہی نہیں۔ دوسری صورت میں اگر ظہور کو ایک جداگانہ تصور خیال کیا جائے۔ تب اس سے ست کاریہ وادکا شدہ فی الواقع جزوی طور پر مسترد ہو جائے گا۔ اور اگر ایک ظہور کے ظہور کے لیے علتی عمل کا ہونا ضروری ہے۔ تب اس سے دو تسلسل لازم آئے گا۔ مزید براں اگر خود ظہور کو ہی ایک معلول خیال کیا جائے۔ تب چونکہ کہا جاتا ہے کہ ایک معلول کی پیدائش خود معلول کی فطرت نہیں ہے کیونکہ معلول کو ہمیشہ پیدا شدہ خیال کیا جاتا ہے اور اس لیے معلول پیدائش سے مختلف ہے۔ اگر بات مان لی جائے۔ تب اس بات کے ماننے میں بیشکل پیش ہوگی کہ معلول ظہور میں لایا جاسکتا ہے۔ اگر پیدائش کے لفظ کو زیادہ معقول تصور کیا جائے۔ تب اس کے متعلق بھی یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ آیا ایک پیدائش پیدا ہوتی ہے یا ظہور میں آتی ہے۔ پہلی صورت میں دو تسلسل لازم آئے گا اور دوسری صورت میں علتی عمل کی ضرورت ہی نہ رہے گی بلکہ ظہور کے متعلق بھی وہی بیشکل پیش آئے گی۔ کہ آیا یہ پیدا ہوتا ہے یا ظہور میں آتا ہے اور

دونوں صورتوں میں دو رسل لازم آئے گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ پیدائش کے معنی علتی وسائل کا عمل ہیں اور اگر یہ مانا جائے کہ یہ عمل اپنے ہی جزو علتی کے عمل کا نتیجہ ہوتا ہے اور وہ عمل ایک اور دوسرے عمل کا تب لازمی طور پر لاقتنا ہی رجعت لازم آئے گی۔ مگر یہ دو رسل نہیں ہے اور سب اسے مانتے ہیں۔ جب تاگے میں ایک خاص قسم کی حرکت ہوتی ہے تب ہم کہتے ہیں کہ کپڑا پیدا ہوا ہے۔ بلکہ اس حرکت کے لمحو اول میں ہی جس میں تاگے کا کپڑا ہوتا شامل ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ کپڑا پیدا کیا جا رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم کسی معلول کے پیدا ہونے کا ذکر کر سکتے ہیں ایسی پیدائش کوئی مزید پیدائش نہیں رکھتی۔

۲۶۸

## (سما) اہل بدھ کے اصول عارضیت کی تردید

بودھ لوگ کہتے ہیں کہ علتی تاثیر ثابت کرتی ہے کہ جو کچھ موجود ہے وہ لازمی طور پر پل چھن کا ہے۔ کیونکہ اس تاثیر کو بار بار پیدا نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اس واسطے ہر ایک کارگزاری یا معلولات کی پیدائش کے مطابق ایک جداگانہ ہستی ماننی پڑتی ہے اور چونکہ یہ کارگزاری دو مختلف لمحات پر نیساں نہیں ہو سکتی۔ اس لیے انہیں پیدا کرنے والی ہستیاں بھی ایک نہیں ہو سکتیں۔ چونکہ جو خواص ایک ہی شے میں مانے جاتے ہیں مختلف تاثیرات کو ظاہر کرتے ہیں اس لیے انہیں ایک شے کے ساتھ منسوب کرنا غلط ہے۔ پس ایک لمحہ خاص کے اندر اتنی ہی حقائق مختلفہ موجود ہوتی ہیں جتنے کہ خواص مختلفہ پائے جاتے ہیں۔ وینکٹ ناتھ اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ اشیاء مختلف متضاد خواص کے ساتھ تعلق نہیں رکھتیں اور اگرچہ بعض حالتوں مثلاً بہتی ندی یا شعلہ چراغ میں بدلنے والی ہستیاں ایک غیر متغیر کل کی صورت اختیار کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ اس قسم کی مشلہ میں شناخت کی ایسی

نا قابل افکار صورتیں بھی ہیں۔ جن میں ہم ایک شے کو دیکھتے بھی ہیں اور چھوئے بھی ہیں۔ اور یہ امر واقعہ کو یہ ان حالتوں میں تحت اشعوری نقوش بھی کام کرتے ہیں۔ اس حد تک مبالغہ آمیز نہیں بنانا چاہئے کہ شناخت صرف حافظے کا ہی عمل ہے۔ شناخت میں تو ہمیشہ ادراک غالب ہوا کرتا ہے یا بدترین حالت میں اسے ادراک اور حافظے کا مرکب مشترکہ کر سکتے ہیں، اور یہ اعتراض کہ حافظے کی موجودگی شناخت کو باطل قرار دیتی ہے غلط ہے۔ کیونکہ تمام یادداشت باطل نہیں ہوا کرتی اور یہ خیال بھی غلط ہے۔ کہ حافظہ محض ایک موضوعی شے ہونے سے ہمیں معروضی تعین کی طرف نہیں لے جاسکتا۔ کیونکہ حافظہ صرف موضوعی شے نہیں بلکہ گزشتہ اشیاء کے خواص کی طرف معروضی اشارہ دیتا ہے۔ نیز اہل بدھ کہتے ہیں کہ ایک شے کے ساتھ کئی خواص کو متلازم سمجھنا غلط ہے۔ کیونکہ ہر ایک خاصیت کی ایک اکائی حافظے کی تاثیر کی نمائندگی کرتی ہے اور اس واسطے ایک ہی شناخت کے لیے کئی خواص کا متلازم غلط ہے اس کے جواب میں وینکٹ ناتھ کہتا ہے۔ کہ اگر ہر ایک عارضی اکائی کوئی اثر پیدا کرنے کے قابل ہے تب یہ اپنی فطرت کے مطابق ہی کرے گا۔ اسے دیگر لوازمات کی امداد کی ضرورت ہی نہ ہوگی۔ اسی مثال کی پیروی کرتے ہوئے ہمیں یہ کہنا پڑے گا۔ کہ کسی ایک عارضی اکائی کی بے مثال فطرت کسی دوسرے لمحے کے اکائی سے مختلف ہوگی اور اس لیے یکسانیت اور عینیت کا عدم امکان ہمیں متلائے تشکیک کر دے گا۔ اس واسطے یہ فرض کرنا غلط ہے۔ کہ ہر ایک صفت مخصوصہ ایک جداگانہ حقیقت سے تعلق رکھتی ہے نیز اہل بدھ کی یہ دلیل بھی مشہور ہے۔ کہ شناخت کا تجربہ ماضی اور حال کو ایک میٹھ کرنا چاہتا ہے اور ایسا ہونا ممکن نہیں۔ وینکٹ یہ جواب دیتا ہے کہ اگرچہ ماضی کو لمحہ حال کے ساتھ مربوط کرنا ممکن ہے۔ مگر ان دونوں کو اس ہستی کے ساتھ منسوب کرنے میں کوئی نامعقولیت نہیں ہے جو ماضی میں موجود تھی اور حال میں بھی برقرار ہے۔ یہ سچ ہے۔ کہ ماضی کو حال میں موجود بتلانا قضا قض بالذات ہے مگر اس معاملے کا راز حقیقی یہ ہے کہ ایک ہی زمانہ مختلف شرائط (پادھی) کے ماتحت کئی زمانے معلوم ہونے لگتا ہے۔ ان حالات میں تضاد اسی

وجہ سے نمودار ہوتا ہے۔ کہ ہم ایک زمانی اکائی کو مختلف حالات کے ساتھ منسوب کرنے لگتے ہیں۔ مگر اس کے یہ معنی نہیں ہیں۔ کہ مختلف زمانے اور حالات کی طرف انتشارہ ذہنا غیر مقبول ہے۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا۔ تب تو لمحات کے متواتر سلسلے کا تصور ہی ناجائز ہوتا۔ کیونکہ متواتر سلسلے کے تصور میں ماقبل و مابعد کا تصور شامل ہوتا ہے اور اس لیے یہ تصور کسی نہ کسی طرح سے ماضی حال اور مستقبل کو باہم مجتمع کرتا ہے۔ اگر یہ بات نہ مانی جائے۔ تب تو خود تصور عارضیت بھی جاتا رہے گا اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ عارضیت کے معنی کسی ہستی کی بے نظیر عینیت کے ہیں۔ تب تو اس کا نتیجہ علم جدید ہوگا۔ پس ماضی و حال کا صرف تلازم ہمیں کسی زمانی تناقص بالذات کو لازم قرار نہیں دیتا۔

مزید برآں اہل بدھ کی طرف سے ایک یہ دلیل پیش کی جاتی ہے۔ کہ ادراک کا تعلق صرف لمحہ حاضر سے ہوا کرتا ہے۔ اور یہ ہمیں کبھی ماضی کا علم نہیں دے سکتا اور اس لیے ہمارا یہ تصور کہ جو اشیا ماضی میں موجود ہیں وہی حال میں برقرار ہیں۔ صرف ایک دھوکا ہے۔ جو اس تحت الشعوری نقوش کے عمل کا نتیجہ ہے جو ماضی اور حال کے فرق کو نظر انداز کرتا ہوا ماضی کو حال میں صدف میں قرب کی مانند فرض کر لیتا ہے۔ ٹھیک جس طرح ”اس“ لمحہ حاضر میں معروض کی موجودیت ظاہر کرتا ہے۔ اسی طرح ”وہ یہ ہے“ معروض کا ماضی و حال دونوں میں برقرار رہنا ثابت کرتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ ادراک تو اپنے معروض کو بطور ہستی حاضرہ دکھاتا ہے تب اہل بدھ کا عقیدہ جو ادراک کو غیر متعین (نردکلب) قرار دیتا ہوا کہتا ہے۔ کہ ادراک کسی شے کو حال کی زمانی صفت سے متصف نہیں کر سکتا۔ مسترد ہو جاتا ہے اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ ادراک اپنے معروض کی ہستی کو لمحہ ادراک میں ہی ظاہر کرتا ہے تب بودھوں کے نظریے کی رو سے یہ بات ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ وہ عارضی معروض جس کے ساتھ حاسنہ کا تعلق تھا اس معروض کا علم پیدا ہونے سے پہلے گزر چکا ہے۔ پس اہل بدھ خواہ کسی طرح کہیں۔ وہ اس بات کو ثابت نہیں کر سکتے۔ کہ ادراک اپنے معروض کو صرف بطور زمانہ محال میں ہی روشن کرتا ہے۔ اس کے خلاف رامانج کا خیال یہ ہے کہ چونکہ حسی متعلقیت

شے متعلقہ اور عنصر متعلقہ زمانی متواتر ہوتے ہیں۔ اس واسطے ذہنی حالت بھی متواتر ہوتی ہے اور اس لیے اور اک اسی معروض کو ظاہر کرتا ہے جس کے ساتھ حسی تعلق تھا۔ حتیٰ کہ حسی تعلق نہ رہنے کے بعد بھی ذہنی حالت جو اس معروض کا اور اک ظاہر کرتی ہے اور جس کے ساتھ حسی تعلق تھا۔ جانی جاتی ہے۔

اور اگر یہ دلیل دی جائے کہ جو شے کسی شے سے ہمیشہ پیدا ہوتی ہے۔ وہ بلا لحاظ کسی علتی تعلق کے غیر مشروط طریق پر ضرور ہی پیدا ہوتی ہے۔ تب تو کہنا پڑے گا۔ کہ جب پتے اور پھول درخت سے پیدا ہوتے ہیں وہ غیر مشروط طور پر نمودار ہوتے ہیں اور یہ بات مہمل ہے۔ مزید براں ہستیوں کے سلسلے میں جب ایک ہستی دوسری کے عقب میں نمودار ہوتی ہے۔ تو وہ لازمی طور پر بلا سبب ہوگی۔ تب ایک طرف دیکھو۔ تو چونکہ پہلی ہستیوں میں سے کسی کو بھی کوئی عمل نہیں کرنا پڑتا۔ اس لیے وہ کوئی علتی تاثیر نہیں رکھتی اور اس لیے وہ خالی از وجود ہے اور دوسری طرف دیکھیں تو چونکہ ہر ایک مابعد کی ہستی بلا کسی سبب کے نمودار ہوتی ہے تو وہ اس سے بعد کے لمحے میں بھی پیدا ہو سکتی ہے اور اگر یہ بات ہو۔ تب سلسلے کے کچھ معنی ہی نہ ہوں گے۔ پھر یہ کہا جاتا ہے۔ کہ جو کچھ بھی پیدا ہوتا ہے۔ ضرور فنا ہو جاتا ہے۔ تو اس کے معنی یہ ہیں۔ کہ فنا غیر مشروط ہے اور بغیر کسی علت کے وقوع میں آتی ہے۔ نفی صرف اس حالت میں غیر مشروط ہو سکتی ہے۔ جب وہ ایسی حالت کو ظاہر کرے۔ جو کبھی پیدا نہیں ہوتی۔ لیکن وہ ہمیشہ ہی کسی اور پر ایک حالت کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ تھلا کاٹے کے معنی کھوڑے کا نہ ہونا ہیں۔ لیکن جو نقیاں پیدا ہوتی ہیں وہ ضرور ہی ان اسباب پر انحصار رکھتی ہیں۔ جو انھیں دیگر ثابت ہستیوں کی مانند پیدا کر سکتے ہیں۔ جیسا کہ چھڑی کی چوٹ سے مراچی کا ٹوٹ جانا۔ اگر یہ دلیل دی جائے کہ چھڑی کی ضرب کسی آٹاف کا موجب ہونے کی بجائے صرف مراچی کے اجزا کی صورت میں نئی ہستیوں کے سلسلے کا آغاز کرتا ہے۔ تب بھی ایسی کئی امثلہ (مثلاً شعلے کا بجھا یا جانا) موجود ہیں جن میں نئی ہستیوں کے سلسلے کا آغاز نہیں دیکھا جاتا۔ اور اگر یہ دلیل دی جائے۔ کہ نفی تو نیستی محض ہے اور آسانی کنول کی

مانند موہوم ہستیوں کی طرح کسی علت پر انحصار نہیں رکھتی تو یہ توجیہ بے معنی ہوگی۔ کیونکہ مثبت ہستیوں کی مانند نفی و اطلاق بھی زمانے میں واقع ہوتے ہیں اور اس لیے موہوم ہستیوں کے ساتھ کوئی مشابہت نہیں رکھتے۔ اگر نفیوں کو موہوم ہستیوں کی مانند سمجھا جائے۔ تو وہ بھی ان کی مانند بے آغاز ہوں گی۔ اور اگر ایسا ہو۔ تب کوئی مثبت ہستی وجود نہ رکھے گی۔ کیونکہ تمام مثبت ہستیاں بھی بے ابتدا نفیات ہوں گی۔ اور اگر نفی ایک شے موہوم ہو۔ تب تک نفی ہونے کے وقت مثبت ہستیوں کا امکان ہوگا کیونکہ موہوم ہونے کے باعث نفی کسی شے کی شرط نہ ہو سکے گی اور اس کے معنی تمام اشیاء کی پاداری ہونے سے یہ بات بدھ کے پیروؤں کی مانند عارضیت کے فانیین کے لیے ناقابل تسلیم ہوگی اور اگر نفیوں کے یہ معنی ہوں۔ کہ ان میں بعض صفات مخصوصہ پائی نہیں جاتیں۔ تب وہ ان اشیاء کی مانند ہوں گی۔ جو بے نظر خواص رکھتی ہوئی بعض خواص سے عاری بھی ہوتی ہیں۔ اور اگر وہ خواص سے بالکل خالی ہوں۔ تب ایسے قضیے میں ان کے لیے کوئی جگہ نہ ہوگی۔ جو کہ ان کے متعلق خبر دیتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ نفی کی یہی صفت مخصوصہ ہو کر تھی ہے۔ تب اس بیان کی تردید ہو جائے گی۔ کہ نفی کوئی صفت مخصوصہ ہی نہیں رکھتی۔ اگر یہ نفیات پہلے موجود نہ ہوں۔ تب ان کا وجود میں آنا ضروری کسی علتی عمل پر انحصار رکھے گا۔ اور اگر وہ پہلے ہی موجود ہوں۔ تب مثبت حقایق کا کوئی وجود نہ ہوگا۔

۲۶۲

اگر یہ کہا جائے۔ کہ بطور فنا کے لمحہ معلول لمحہ علت کے ساتھ ہم وقت ہوتا ہے۔ تب تو حقیقت مثبت اور اس کی فنا ایک ہی وقت میں واقع ہوئے اور اگر ایسا ہو۔ تب یہ کہنے کے لیے کوئی دلیل نہ ہوگی۔ کہ فنا حقیقت مثبت سے پہلے وجود نہیں رکھتی اور اگر یہ مانا جائے کہ مثبت ہستی کے لمحہ پیدائش کے بعد کے لمحے میں فنا واقع ہوتا ہے۔ تب فنا غیر مشروط ہوگی۔ اور اگر مثبت ہستی اور اس کے فنا کا سلسلہ خود مثبت ہستی سے تعلق رکھتا ہے نہ کہ اس کی پیدائش سے۔ تب تو مثبت ہستی علت فنا ثابت ہوگی۔ یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ

فنا صرف موقع و محل سے مشروط ہوتا ہے۔ کیونکہ دیگر لوازمات پر اس کے انحصار سے انکار نہیں ہو سکتا۔ یہ دلیل کارگر نہیں ہو سکتی۔ کہ کسی لمحے کی پیدائش ہی اس کی فنا ہے۔ کیونکہ ایسا کہنا تضاد بالذات ہو گا۔ بعض اوقات کہا جاتا ہے۔ کہ اختلاف کے معنی فنا نہیں ہیں اور اس واسطے مختلف انخواص لمحہ کا ظہور لمحہ سابق کی فنا ثابت نہیں کرتا۔ پس ایک لمحے کا اہتمام ایک جداگانہ واقع ہونے کے سبب لمحہ پیدائش کے اندر ہی شامل و موجود ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ضروری ہے۔ کہ ایک مختلف انخواص ہستی کو سابقہ ہستی کی فنا تصور کیا جائے۔ ورنہ اس قسم کی مختلف انخواص ہستی کے ظہور کا کوئی سبب قرار دینا ناممکن ہو گا۔ اور اگر فنا ہی کسی ہستی کا اندرونی جوہر ہو۔ تب وہ جوہر ہستی حاضر کے ظہور کے وقت بھی ظہور پذیر ہو کر اس نئی قرار دے سکتا ہے اور اس کے معنی کل اشیاء کی ہمہ گیر نیستی ہوں گے۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ ایک ہستی خود بذاتی اپنے فنا کی موجب ہو کر تہی ہے تب یہ کہنا بے معنی ہو جائے گا کہ فنا غیر مشروط ہوتا ہے اور اگر یہ خود بخود ہی مشروط ہو۔ تب یہ فرض کرنا بے معنی ہو گا۔ کہ یہ کسی اور شرط پر انحصار نہیں رکھتا۔ کیونکہ اس بات کو جاننے کا کوئی ذریعہ ہی نہیں ہے اور اگر یہ مانا جائے۔ کہ کوئی ہستی لوازمات کی مدد سے خود بخود تباہ ہو جاتی ہے۔ تب مسئلہ عارضیت مترد ہو جائے گا۔ یہ بات پیشتر واضح ہو چکی ہے کہ شناخت کا ظہور ہی دعویٰ عارضیت کی صاف طور پر تردید کرتا ہے اور جب عارضیت کا حامی کہتا ہے۔ کہ تمام اشیاء عارضی ہوتی ہیں۔ تو اس بات کی توجیہ کیونکر کرے گا کہ لمحہ معلول کا سبب لمحہ علت ہوتا ہے۔ اگر تعلیل کے معنی تو اثر غیر منفصل ہیں۔ تب ایک لمحہ کی کائنات کی علت لمحہ ماقبل کی کائنات ہوگی۔ سوال یہ ہے کہ کیا تو اثر کا غیر منفصل ہونا لمحہ معلول کی پیدائش کے لیے بذات خود کافی ہے یا مکان و زمان کے زواید کا محتاج ہے۔ اگر اس قسم کے زواید غیر ضروری ہوں۔ تب تو مکانی ہم بودیت یا زمانی یزدیت (دھویں اور آگ کی مانند) کسی احتجاج کا ذریعہ نہ ہو سکیں گے اور اگر اس قسم کے زواید ضروری ہیں۔ تو اس کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ جو شے کسی مکانی اکائی میں پیدا ہوئی ہے تو اس کا

ایک سبب وہ مکانی اکائی اور زمانی اکائی بھی ہے۔ اس نظریے کی رو سے لمحہ معلول علت کے مکان و زمان میں موجود ہوگا اور اس طرح علتی مکان و علتی زمان دو لمحات میں ہم دست ہوں گے۔ اور اگر یہ بات مان لی جائے۔ تب تو قابل عارضیت یہ بھی ماننے کے قابل ہوگا۔ کہ علت دو لمحات میں موجود ہوتی ہے۔ جو قابل عارضیت مستقل زمان و مکان کو تسلیم نہیں کرتا۔ وہ یہ بھی مان نہیں سکتا کہ سلسلہ علت و معلول کو ان سے مشروط ہونا چاہئے۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ لمحہ علت اسی مکان یا زمان میں اثر پیدا کرنے لگتا ہے۔ جس میں وہ خود موجود ہے۔ نہایت معلول کے درمیان کوئی اتحاد تسلسل نہ ہوگا اور تلمان یہ کیا جاتا ہے۔ کہ وہ اپنے لیے لمحات کے مختلف زمرے رکھتے ہیں۔ ان کا دوسرے کے اوپر رکھا جاتا تو ممکن ہے۔ مگر اتحاد تسلسل ممکن نہیں۔ اگر اتحاد تسلسل کو نہ مانا جائے۔ تب یہ توقع کہ جب بولے کو رنگا جاتا ہے۔ تب روشنی بھی رنگین ہوتی ہے اور اخلاقی دنیا میں جہاں واسنا (اصلی رجحان) ہوتی ہے وہاں اس کا پھل بھی ہوتا ہے باقی نہ رہے گی۔ لمحہ علت اور لمحہ معلول کی ہم بودیت اس وحدت پر دال نہیں جو علت و معلول کے قدرتی رشتے میں متوقع ہوتی ہے اور اس لیے یہ کہنا مشکل ہوگا۔ کہ فلاں معلول کی فلاں علت ہے۔ کیونکہ مسئلہ عارضیت علت و معلول کے درمیان رابطہ قائم نہیں کر سکتا۔

اب عارضیت کے تصور کی تحلیل کر کے دیکھو۔ اس کے حسب ذیل معنی ہو سکتے ہیں۔  
 (۱) ایک ہستی ایک لمحے کے ساتھ تعلق رکھتی ہے (کشن سمبندھتو) (۲) زمانے کی عارضی اکائی کے ساتھ تعلق (کشن کال سمبندھتو) (۳) صرف ایک لمحے کے لیے ہستی (کشن اترورتو)۔ (۴) دو لمحات کے درمیان عدم تعلق (کشن دو سے سمبندھ شونیٹو) (۵) لمحہ زمانی کے ساتھ عینیت (کشن کالتو) (۶) لمحی صفت کا معین ہونا (کشن یا دھتو)۔ ان میں سے صورت اول تو ناقابل تسلیم ہے کیونکہ وہ لوگ بھی جو مستقل ہستیتوں کے متفقہ ہیں۔ اس بات کو ماننے ہیں کہ چونکہ ایسی ہستیاں زمانے میں مستقل ہیں۔ لہذا ایک لمحے کے ساتھ تلازم رکھتی ہیں۔ دوسری صورت اس لیے ناقابل تسلیم ہے کیونکہ اہل بدھ کشن (لمحہ) کے سوا زمانے کی



کسی اور ہستی کے قابل ہی نہیں ہیں۔ اس اقرار کی بنا پر ایک ہستی بطور زمانہ فی الواقع تسلیم کر لی جائے گی۔ جو کشن (لجہ) سے پرے ہے اور یہ بات عارضیت کی تردید کرتی ہے تیسری صورت تجربہ شناخت کے عین خلاف ہے جو یہ ثابت کرتا ہے۔ کہ ہم جسے چھوتے ہیں اسے ہی دیکھتے ہیں۔ چوتھا نظریہ بھی اسی دلیل کی رو سے تجربے کے منافی ہے اور اگر کوئی مفروضہ ہستی جو خود ایک کشن (لجہ) نہیں ہے۔ دو لمحات زمانی کے ساتھ تلازم نہیں رکھتی اس لیے یہ صرف ایک موہوم ہستی ہوگی اور عجب کی بات ہے۔ کہ مقلدین بدھ اکثر اوقات تمام موجود اشیا کو اشیاء موہومہ کے مشابہ قرار دینے کے عادی ہیں۔ پانچویں صورت بھی ناقابل قبول ہے۔ کیونکہ اگر اشیاء بذاتہ خود لمحات کے عین مطابق ہوتیں تب ہم کسی طرح سے بھی تو اتر زمانی کے تصور کی توجیہ نہ کر سکتے۔ اور پھر اصل تجربہ ہی جو اس تو اتر پر مبنی ہے۔ رد ہو جاتا۔ اگر اشیاء زمانے میں پایداری نہ رکھتیں اور اپنا نام و نشان باقی چھوڑے بغیر فنا ہو جاتیں۔ تب اس دنیا کے تجربہ عام کی جس میں فائدہ اٹھانے کی غرض سے کام کئے جاتے ہیں۔ توجیہ ہی نہ ہو سکتی جو شخص بھی کوئی کام کرتا۔ اس کا صلہ حاصل کرنے کے لیے لمحے کا بھی انتظار نہ کر سکتا۔ رمانج کے نظریے کے مطابق آتما کی پایداری کسی توجیہ خود آگاہی کرتی ہے اور یہ قیاس مفروضی کہ یہ خود آگاہی ان متواتر لمحات زمانی کی نمائندگی کرتی ہے جو آلیہ و گیان کے سطحوں میں پیدا ہوتے ہیں۔ ایک ایسا قیاس ہے کہ جو کوئی تصدیق نہیں رکھتا اور یہ قیاس اس اصول مصدقہ سے رد ہوتا ہے کہ ایک فرد کے تجربے کو دوسرا فرد یا دہ نہیں کر سکتا اور کوئی طریقہ ہی نہیں جس کے مطابق آلیہ و گیان کے سطحوں کو تصورات ارادی کے ساتھ مربوط کیا جاسکے۔

اگر عارضیت اشیا کے یہ معنی ہوں کہ وہ لمحات کے ذریعے متغیر یا مشروط ہوتی ہیں۔ تب بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر وہ خود عارضی نہ ہوں۔ تو وہ کیونکر لمحات سے مشروط ہو سکیں گی؟ اگر لمحات سے مشروط ہونے کے یہ معنی ہوں کہ ترتیبات علتی معلول کا صرف لمحہ متقدم ظاہر کرتی ہیں۔ تب مخالف یہ کہہ سکتا ہے۔ کہ اس قسم کی عارضیت کی تردید مشکل ہوگی۔ مخالف کی طرف

مزید برآں یہ بھی کہا جاسکتا ہے۔ کہ یہ اعتراض نہیں ہو سکتا۔ کہ اجتماع اسباب  
اجتماع حقایق کے ساتھ ایک ہے یا مختلف۔ کیونکہ ان دونوں حالتوں میں چونکہ  
یہ ہستی نظریہ رمانچ کے مطابق مستقل ہوگی۔ یہ ایک لمحہ کو مشروط نہ کرے گی۔ اس  
کا جواب یہ ہے کہ اجتماع کے معنی نہ تو تعلق ہیں اور نہ اشیائے متعلقہ۔ کیونکہ  
اجتماع کا لفظ ہر ایک شے پر خاص طور پر عائد نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ماننا پڑیگا  
کہ وہ حقایق علتی جو کسی شرط سے مجتمع ہوتی ہیں۔ اجتماع ظاہر کرتی ہیں۔ اگر ان  
حقایق کو معین لمحہ خیال کیا جائے۔ تب ان کا مستقل ہونا ضروری ہے۔ اور اگر  
یہ کہا جائے۔ کہ جمع کرنے والی شرط شرط لمحہ ہے۔ تب اس کا یہ جواب ہوگا۔ کہ جو  
پیدائش ہوگی۔ وہ بالضرور جمع کرنے والی شرائط اور جمع ہونے والی اشیائے خاص  
کے مشترک عمل کا نتیجہ ہوگی۔ ان میں جمع کرنے والی شرط تو عارضی ہے نہیں اور  
چونکہ مترتب ہونے والے حقایق بھی جب تک جمع نہ ہو جائیں۔ برقرار رہیں گی۔  
وہ بھی عارضی نہیں ہو سکتیں۔ اس لیے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شرط لمحہ وہ آخری  
اور زائد عمل یا ذریعہ ہے جو اپنے ساتھ سابقہ حقایق یا اعمال کو مربوط کرتا ہے  
اور اس طرح پرمحہ معلول کے غیر منفصل لمحہ سابقہ کی شرط کے طور پر عمل کرتا ہے۔  
پس اس کے اندر کوئی عارضیت نہیں پائی جاتی۔ زمانہ چونکہ اپنی ذات میں  
غیر محدود ہے۔ لمحات کے اندر بانٹا نہیں جاسکتا۔ لمحات مفروضہ کو کسی عمل یا  
موجودہ شے کے ساتھ صرف اس لیے منسوب کیا جاسکتا ہے کہ عملی مقاصد کے لیے  
خاص خاص حالات و شرائط کی تخصیص کی جائے۔ مگر جو ہستی موجود ہے وہ  
زمانے کے اندر ہستی رکھتی ہے۔ اور اس لیے ماقبل یا مابعد کے لمحہ کی حدود  
سے تجاوز ہوتی ہے۔ پس اگرچہ زمانے کی ایک خاص اکائی کو عارضی خیال  
کیا جاسکتا ہے۔ لیکن جو شے موجود ہے۔ وہ اپنی ہستی کی فطرت میں عارضی نہیں  
ہوتی۔ چونکہ اہل بدھ زمانے کے قابل نہیں ہیں۔ اس لیے وہ اس عارضی  
زمانے کے متعلق کچھ کہنے کا کوئی حق نہیں رکھتے۔ جس میں چیزوں کا ہونا فرض  
کیا جاتا ہے اور نہ ہی ان کی یہ رائے کوئی جواز رکھتی ہے۔ کہ پچھلے زمانے بذات خود  
بدل رہی ہے کیونکہ اس کے معنی فی الواقع یہ ہو سکتے ہیں۔ کہ ایک مستقل ہستی

ہے۔ جو تغیر پذیر ہے۔  
 مقلدین بدھ کا یہ کہنا کہ جس طرح شعلہ بجھ کر اپنی ہستی کا کوئی نشان نہیں  
 چھوڑتا۔ چیزیں بھی بالکل فنا ہو جاتی ہیں اور اپنے اندر کوئی پایدار عناصر نہیں  
 رکھتیں۔ باطل ہے۔ کیونکہ دوسری کسی مختلف اشد صراحی۔ کپڑا وغیرہ میں ہم  
 دیکھتے ہیں۔ ان کی فاضل تغیر حالت ہوتی ہے نہ کہ انہدام کلی۔ اور اس مثال سے  
 یہ فرض کرنا ایک معقول بات ہے کہ شعلہ کے عناصر جو مٹ جاتے ہیں۔ بالکل نابود  
 نہیں ہو جاتے بلکہ غیر مرئی صورت میں موجود رہتے ہیں۔ شعلے کے بجھ جانے پر بھی  
 نئی کامر اگر محسوس ہوتا ہے اور اسے یقینی طور پر حرارت شعلہ کا بقیہ خیال  
 کیا جاسکتا ہے۔ اگر کسی شے کے انہدام کا آخری مرحلہ فنا سے کلی ہوتا تب اس  
 کامر حلقہ ماقبل بھی کوئی تاثیر نہ رکھنے سے نابود ہوتا۔ دس علی ہذا۔ اس استدلال  
 کے معنی کلی نیستی ہوتے۔

## مسئلہ علیت کے خلاف چار واک اعتراضات

### کی تردید

مسئلہ تعلیل قدرتی طور پر علت و معلول کے درمیان رشتہ زمانی کا سوال  
 پیدا کرتا ہے۔ کہ آیا معلول علت سے پہلے ہوتا ہے یا علت معلول سے پہلے یا کیا  
 وہ ہم وقت ہوتے ہیں۔ اگر معلول کو علت سے پہلے مانا جائے۔ تب یہ اپنی ہستی  
 کے لیے عمل تعلیل پر انحصار نہ رکھتا ہوا امکان کی مانند ایک ابد آموخو دہستی  
 ہوگا۔ اور اگر یہ موجود نہ ہو۔ تب کسی ذریعے سے بھی وجود میں لایا نہیں جاسکتا  
 کیونکہ ایک غیر موجود شے پیدا نہیں کی جاسکتی۔ اگر معلول علت سے پہلے پیدا  
 ہو جاتا۔ تب تو اس کی نام نہاد علت اس کی علت نہ ہو سکتی۔ اور اگر علت  
 معلول سے ایک وقت ہو کر رہے ہیں۔ تب اس امر کا فیصلہ کرنا مشکل ہو جائے گا کہ

کون معلول ہے اور کون علت۔ اور اگر علت معلول سے پہلے ہوتی ہے۔ تب یہ سوال ہو سکتا ہے کہ کیا معلول پہلے ہی موجود یا اس کے علاوہ تھا۔ اگر یہ پہلے موجود تھا۔ تب اسے عمل تعلیل کی ضرورت ہی کیا تھی۔ اور جو شے بعد میں واقع ہونے والی ہے۔ تو اسے تقدم الوجود لمحے کے ساتھ ہم بود نہیں کہہ سکتے۔ اگر معلول علت کے ساتھ ہم بود نہ تھا۔ تب وہ کونسا رابطہ ہوگا۔ جو یہ فیصلہ کر سکے۔ کہ کیوں ایک علت خاص ایک معلول خاص کو پیدا کرتی ہے اور کسی اور معلول کو نہیں؛ چونکہ پیدائش اور پیدائشہ ایک ہی شے کے نام نہیں ہو سکتے۔ اس لیے عمل پیدائش پیدائشہ شے سے ضرور مختلف ہوگا اور مختلف ہونے کے باعث لازمی طور پر اس امر کی ضرورت ہوگی۔ کہ پیدائش کی ایک اور پیدائش ہو اور پھر اس پیدائش کی اور پیدائش ہو۔ اس طرح غیر محدود اسند لائل رجعتی لازم آئے گا۔

ان اعتراضات کے جواب میں دینکٹ ناتھ کہتا ہے۔ کہ ہستی اور نیستی کا تضاد صرف زمانی و مکانی اکائی کے تعلق میں معنی رکھ سکتا ہے۔ اس لیے لمحہ تقدم میں معلول کی نیستی اس کی مابعد کی ہستی کے ساتھ کوئی تضاد نہیں رکھتی۔ اور اس امر کا براہ راست تجربہ کیا جاسکتا ہے کہ لمحہ تقدم کی علت اور لمحہ موخر کے معلول کے درمیان تعلق موجود ہوتا ہے۔ یہ تعلق بے شک تعلق اتصال نہیں ہوتا بلکہ باہمی اور بطور تقدم و موخر تعلق انحصار ہوتا ہے۔ جیسا کہ تجربہ دکھاتا ہے۔ اور یہ منطقیانہ اعتراض کہ چونکہ پیدائش ایک جداگانہ شے ہے۔ اسنے لے اور پیدائش چاہتی ہے وفس علی ہذا۔ نظریہ رامنچ پر عاید نہیں ہوتا کیونکہ اس میں معلول کو علت کی ایک بدلی ہوئی حالت یا کیفیت خیال کیا جاتا ہے۔ معلول علت پر ان معنوں میں انحصار رکھتا ہے۔ کہ یہ بطور ایک حالت کے اس کے ساتھ ایک ہوتا ہے۔ بے شک یہاں عینیت کے معنی وحدت کے نہیں ہیں بلکہ عینیت در اختلاف ہیں۔ اور یہ اعتراض کہ اختلاف میں کوئی ربط قائم نہیں ہو سکتا۔ ہمارے تجربہ علت و معلول سے مسترد ہو جاتا ہے اور اس کے علاوہ دوسری مثالوں میں بھی مثلاً جب مقرر خود سے مختلف اور جدا سامعین کو کسی امر کا یقین دلانا چاہتا ہے اور یہ اعتراض کہ کوئی سبب صرف کسی عمل کے کرنے (کچھ کرنا)

سے ہی سبب کہلا سکتا ہے اور اس عمل کی تعلیل بھی کسی اور عمل کی تکمیل کا تقاضا کرتی ہے اور اس طرح غیر محدود رجعت لازم آتی ہے۔ نادرست ہے۔ کیونکہ کسی معلول کے پیدا کرنے کے اعمال کی تعداد (جیسی کہ تجربے میں آئے) غیر محدود رجعت کی موجب نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ صرف وہی اعمال واقع شدہ تصور کیے جاسکتے ہیں جو تجربے میں ظاہر ہوتے ہیں اور خود بخود پیدائش میں سلسلہ اعمال کو علت فرض کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ کیونکہ تجربے میں غیر متبادل متقدم موجود ہوتا ہے اور یہ اعتراض کہ ایک علت اس لیے علت ہے کیونکہ یہ معلول کو پیدا کرتی ہے اس کے اندر معلول کا متقدم وجود موجود ہوتا ہے اور اس لیے عمل تعلیل لے سوتا ہے۔ غیر صحیح ہے۔ کیونکہ تعلیل سے مراد اس عمل کا وقوع میں آنا ہے جو معلول کی پیدائش کے موافق ہے۔ اس سے معلول کا متقدم وجود لازم نہیں آتا۔ کیونکہ معلول پیدا کرنے والا عمل معلول کی طرف بطور موجود واقعے کے اشارہ نہیں کرتا بلکہ وہ شاید تجربے کے ذہن میں پیشتر دیکھا جاتا ہے اور یہ اعتراض کہ اگر معلول علت کی فطرت ہے۔ تب تو وہ پہلے ہی موجود ہو گا اور اگر ایسا نہیں تو پھر وہ کسی وقت بھی وجود پذیر نہیں ہو سکتا۔ غلط ہے اس مفروضے کی بنا پر کہ ان کے تعلق میں ناقابل تغیر یکجائی پائی جاتی ہے۔ معلول کی ہستی لحاظ تعداد و خواص علت کی ہستی سے مختلف ہوتی ہے۔ مگر متقدم (علت) اور موخر (معلول) باہمی تعین کے رشتے میں مربوط ہوتے ہیں اور یہ اعتراض کہ ایک علتی اجتماع کے اندر مختلف ہستیاں معلول کو پیدا نہیں کر سکتیں۔ اس لیے نادرست ہے کہ انفرادی ہستیوں کی تاثیر کا اندازہ ان کی مشترکہ پیدائش سے لگایا جاتا ہے اور یہ مزید اعتراض کہ چونکہ علت معلول کو پیدا کرنے میں خود نابود ہو جاتی ہے۔ اس لیے وہ بحالت نابودگی معلول کو پیدا نہیں کر سکتی۔ درست نہیں ہے کیونکہ معلول کی پیدائش صرف لمحہ متقدم میں ہی علت کی ہستی کا تقاضا کرتی ہے۔

پھر یہ کہا جاتا ہے کہ غیر متبادل تقدم کا تصور جو تعلیل کا تعین کرتا ہے بذات خود غیر متعین ہے۔ کیونکہ زمانہ بطور امتداد کے کوئی صفت نہیں رکھتا۔

اس لیے تقدم و تاخر کے تعین کے لیے اور بیرونی شرائط درکار ہوں گی۔ اور اس لیے تعلیل کو ایک بیرونی حالت و شرط تسلیم کرنا پڑے گا۔ اگر یہ بات ہو۔ تب تقدم و تاخر جنہیں اس نظریے کی رو سے شرائط علتی سے پیدا شدہ فرض کیا جاتا ہے۔ تعلیل کا تعین کرنے والے خیال نہیں کئے جاسکتے۔ اور پھر اگر یہ فرض کیا جائے۔ کہ شرائط امتداد زمانہ کو تو انہیں توڑ پھوڑ دیتی ہیں۔ تب چونکہ زمانے کو جدا اور مجرد خیال نہیں کیا جاتا۔ اس لیے وہ مفروضہ شرائط کل زمانے سے تعلق رکھیں گی اور اس حالت میں کوئی تو اتار نہ ہوگا۔ مزید براں اگر شرائط بعض اجزاء سے تعلق رکھتی ہیں۔ تب پہلے مجرد و غیر مسلسل زمانے کو تسلیم کرنا پڑے گا۔ مذکورہ بالا اعتراض کا جواب یہ ہے۔ کہ اگر مذکورہ الصدد میں دلیل کی رو سے زمانے کو بطور تو اتار تسلیم نہ کیا جائے۔ تب اگر اشیا زمانے میں ہستی رکھتی ہیں۔ تو وہ ابدی ہوں گی۔ اگر ایسا نہیں تب وہ موہوم ہوں گی جو کہ باطل ہے۔ پھر معترض کہتا ہے کہ چونکہ تمام کلیات ابدی ہستی رکھتے ہیں۔ تب ان کے درمیان یا ان کے اور افراد کے مابین تقدم و تاخر کی گنجائش ہی نہیں ہے۔ جب کرتکا کے منکشر (جمع کے) کی نموداری سے روہنی کے منکشر کے طلوع کو نتیجہ کیا جاتا ہے۔ تب ان کے درمیان تقدم و تاخر خواہیں کرتے۔ اس کا جواب تجربے میں یوں ملتا ہے۔ کہ ایسی مشروط ہستی دوسری مشروط ہستی سے وہاں پیدا ہو کر تھی ہے۔ جہاں کل اور فرد دونوں ہی ایک مرکب کل یعنی ایک مشروط ہستی کے اندر موجود ہوتے ہیں۔ مشخص معلومات سے علل مشخصہ کا علم ان کے درمیان غیر متبادل تقدم کے ذریعے ہوا کرتا ہے اور یہ امر معلول مخصوص کے ساتھ علت مخصوص کو مربوط کرنے والے ربط کی یکسانیت سے انکار کے خیال کو رد کرتا ہے اور یہی دلیل کثرت اسباب کے خیال کو بھی مسترد کرتی ہے۔ جہاں کہیں ہمیں علل مختلفہ سے ایک ہی معلول پیدا ہوتا معلوم ہوتا ہے اس کا سبب سو مشاہدہ یا عدم مشاہدہ ہوا کرتا ہے۔ ماہرین کا عمیق تر مشاہدہ بتلاتا ہے کہ اگرچہ بعض معلومات یکساں معلوم ہوتے ہیں۔ مگر وہ اپنی انفرادی

فطرت میں خصوصیت رکھتے ہیں۔ اسی خصوصیت کے ذریعے ان میں سے ہر ایک کو اس کی علتِ شخصہ کے ساتھ منسوب کیا جاسکتا ہے۔ براگا بھاد (ہستی) ہے میتر نیستی (کو بذات خود معلول کا معین خیال نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اس قسم کی نفیات لا ابتدا ہونے کے سبب سے معلول کے وجود میں آنے کے موقع کی توجیہ نہیں کر سکتیں۔ علاوہ ازیں ایسی نفی کسی نہ کسی شکل میں اپنے اندر وہ معلول رکھتی ہے۔ جسے وہ بطور اپنے اجزاء کے نمودار کرے گی۔ ورنہ اس کا معلول سے پیشتر نفی کے طور پر اس کا ذکر ہی ناممکن ہوگا۔ اگر کوئی معلول موجود بلا علت ہو۔ تب وہ اندی ہوگا اور اگر یہ بلا سبب غیر موجود ہو۔ تب یہ مہوم ہوگا۔ اگر معلول ذلتہ گرمی اور جوش سے وجود میں آتا ہے۔ تب اس کا بلا واسطہ اور ناقابل تغیر مقدم پر انحصار ناقابل توجیہ ہوگا۔ پس مسئلہ علت چاروں کوں کے کسی اعتراض سے بھی مسترد نہیں ہوتا۔

۲۸۰

## (س) وینکٹ ناتھ کی نظر میں حواس کی

### اصلیت

اہلِ نیاے کا خیال ہے کہ آنکھ اپنی علتِ مادی کے لحاظ سے آٹھ عناصر سے پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ اگرچہ یہ دوسرے حسی مبادیات کو محسوس نہیں کر سکتی یہ چراغ کی مانند کئی رنگوں پر حاوی ہو سکتی ہے۔ اسی قسم کی دلیل جاری رکھتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ حاسّہ لمس ہو اسے حاسّہ ذائقہ پانی سے۔ حاسّہ شامہ مٹی سے اور حاسّہ سماعہ غنصر مکانی (آکاش) سے بنے ہیں۔ وینکٹ ناتھ کا بڑا اعتراض اس بات پر ہے کہ حواس کو خاص اور نہایت اہم آلاتِ علمی تصور کیا جاتا ہے اس بنا پر کہ عملِ ادراک میں معروض۔ موضوع۔ روشنی۔ حاسّہ حسی اتصال۔ عدم مزاحمت اور کئی اور لوازمات اس طرح پر شامل ہوتے ہیں۔ کہ

کسی ایک حس کو اہم ترجیح آد علم خیال کرنا ممکن ہی نہیں ہے۔ اگر قواعد حس کو اعفائے حس سے بالکل مختلف بھی خیال کیا جائے۔ تو بھی انھیں انانیت (آہنکار) کے طرق مخصوصہ خیال کیا جاسکتا ہے اور یہ بات منقولات سے ثابت ہوتی ہے۔ صرف اس بنا پر کہ قوت باصرہ رنگوں کو دیکھ سکتی ہے۔ یہ نتیجہ نکالنا غلط ہوگا۔ کہ یہ قوت حس بھی اسی عنصر سے بنی ہے جس سے کہ رنگ بنا ہے۔ کیونکہ قوت حس باصرہ بذات خود احساس لون کے لیے ذمے دار نہیں ہے۔ اس لیے رنگ کے احساس میں دیگر لوازمات پر حاشہ بصر کی اس فوقیت و ثوابت نہیں کیا جاسکتا۔ جس کے ذریعے رنگ کے عنصر کے ساتھ اس کے تعلق کو دکھلایا جاسکے۔

دینکٹ زور دیتا ہے کہ جو دلائل ہمیں جو اس قسمہ کو تسلیم کرنے پر مایل کرتی ہیں۔ وہی قواعد فعلیہ اور میں (ذہن) کے بارے میں بھی صادق آتی ہیں۔ جو اس علیہ کا فعل ایک خاص قسم کا مانا جاتا ہے جس کے ذریعے کوئی حس خاص طریق پر اور خاص حالات میں کام کرتی ہے۔ اور یہی بات آلات فعلیہ پر بھی صادق آتی ہے۔ ان کا بھی جسم لطیف کے ساتھ ویسا ہی تعلق ہے جیسا کہ جو اس علیہ کا۔ اور یاد و پرکاش کا یہ خیال کہ جو اس فعلیہ جسم کے ساتھ نمودار ہو کر اس کے مٹنے پر مٹ جایا کرتے ہیں۔ باطل ہے۔ من ارتقا ہے پر کرتی کا ایک جزو ہونے کے باعث ساری کل خیال نہیں کیا جاسکتا۔ یہ عام دلیل کہ جو شے ابدی ہے اور کسی اور شے کا مادی جزو نہیں ہے۔ وہ ساری کل ہے۔ ناقص ہے۔ کیونکہ شاستر اس کی صاف طور پر تردید کرتے ہیں اور رامانج کے نظریے کے مطابق ذرات اشیاء کے انتہائی اجزائے ترکیبی نہیں ہیں۔ اور پھر یہ دلیل کہ جو شے صفات مخصوصہ نہیں رکھتی (مثلاً زمانہ) وہ ساری کل ہوتی ہے، ناقابل قبول ہے۔ کیونکہ رامانج کے خیال کے مطابق کوئی بھی ایسی شے موجود نہیں ہے۔ جو صفات مخصوصہ نہ رکھتی ہو۔ اور یہ دلیل کہ چونکہ



من بید کی چیزوں کو یاد کر سکتا ہے اس لیے ساری کل ہے۔ ناقص ہے کیونکہ اس یادداشت کا سبب ذہن کا وہ رابطہ ہے۔ جو وہ تحت الشعوری نقوش اصلی کے ساتھ رکھتا ہے۔

حواس کو لطیف یا ذراتی خیال کیا جاسکتا ہے لیکن وہ اپنے فعل یا دوسری اشیاء کے ساتھ تعلق کے باعث اس طرح کام کرتے ہیں کہ گویا وہ پھیلے ہوئے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مختلف انجم اجسام میں وہی کے وہی حواس ایسے اعمال کے ذریعے اصغر و اکبر قبوں میں پھیل جاتے ہیں جن کے بغیر وہ ان اجسام کے حجم کے مطابق اصغر یا اکبر منصور ہوتے۔ جن میں وہ عمل پذیر ہو سکتے ہیں۔ اگر من ساری کل ہونے سے سارے جسم کے اندر موجود ہوتا۔ تب آن واحد میں سارے حواس کے اندر وقوف نمودار ہو سکتا۔ وینکٹ کے خیال میں حواس دل میں قیام رکھتے ہیں۔ جہاں سے وہ اعصاب تعلقہ کے ذریعے خاص خاص اعضائے حسی کی طرف متحرک ہو ا کرتے ہیں۔

حس اپنے فعل (درستی) کے ذریعے کام کرتی ہے جو تقریباً رفتار روشنی کے ساتھ اپنے معروض پر عادی ہو جاتی ہے۔ اس طرح حسی فعل ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل ہوتا ہوا بتدریج عمل کرتا ہے۔ جو اپنی تیز رفتاری کے باعث نزدیک و دور کے تعلق میں کام کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے اور اُن بیک وقت معلوم ہوتا ہے۔ اور اُن سمعی پر بھی یہی بات صادق آتی ہے جو نکلے رانج کی رائے کے مطابق حواس غیر عادی ہستی رکھتے ہیں۔ ان کے افعال کو بھی غیر عادی خیال کیا جاتا ہے۔

### (ص) وینکٹ ناتھ کے خیال میں اکاش کی عینیت

وینکٹ ناتھ تفصیل کے ساتھ اس مفروضے کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ

۱۔ سرور اتھ سدھی صفحہ ۹۸۔

۲۔ ساکھیکہ کی رو سے جس میں حواس کو عادی تصور کیا جاتا ہے۔ وہاں برتی کو ربط کی بجائے

آکاش آنکھ سے دیکھا جاتا ہے۔ جیسا کہ عام تجربے میں نیلا آسمان یا شام کے وقت لال آسمان یا آسمان میں پرندے کی حرکات کا مشاہدہ کیا جاتا ہے۔ وہ اس بات کو نہیں مانتا۔ کہ آکاش کا پتا حرکات سے لگتا ہے۔ کیونکہ آکاش تو ان ہوائی دیواروں کے اندر موجود ہوتا ہے۔ جہاں کسی حرکت کا امکان نہیں ہے۔ آکاش خلائے محض نہیں ہے۔ اس کی ہستی حیوانات کی حرکات کی عدم مزاحمت سے ظاہر ہوتی ہے۔ بعض بودھ اور چارواک کہتے ہیں کہ صرف چار عناصر ہیں۔ آکاش صرف نفی (آدورن ابھاؤ) ہے۔ ہم دیوار میں کوئی آکاش نہیں دیکھتے ہاں جب یہ پھٹ جاتی ہے۔ تب ہم کہتے ہیں کہ ہم آکاش دیکھتے ہیں۔ یہ آکاش عدم مزاحمت کے سوا کوئی چیز نہیں ہے۔ کیونکہ اگر اسے نہ مانا جائے۔ تب کہیں بھی عدم مزاحمت نہ پائی جائے گی۔ اس قسم کی تمام اشلہ کی توجیہ صرف آکاش کے ذریعے ہی ممکن ہے۔ یہ عدم مزاحمت یعنی محض خلا ہی سراب کی مانند ایک مثبت ہستی کا دھوکا پیدا کرتی ہے اس بات کو ان مثالوں سے واضح کیا جاسکتا ہے۔ جن میں در و در روشنی کی عدم موجودیت بالترتیب خوشی یا نیکلوں تاریکی معلوم ہو ا کرتی ہے۔ ہم بھی خوب جانتے ہیں کہ بعض اوقات بعض الفاظ کا استعمال ہی ایک ایسا خیال پیدا کر دیتا ہے۔ جس کے پس پشت کوئی حقیقت موجود نہیں ہوتی۔ مثلاً ہم جب ”خروگوش“ کے تیز سنگ کا ذکر کیا کرتے ہیں۔ اس کے جواب میں وینکٹ ناتھ کہتا ہے۔ کہ تمام اقسام ہستی کے جواز کے لیے تجربے کی طرف توجہ دلانا درکار ہوتا ہے اور ہم سب آکاش کا مثبت تجربہ رکھتے ہیں۔ جسے ہم ہستی کہتے ہیں وہ بھی ایک مثبت ہستی ہے۔ خود منفی تصور کو بھی معقول طور پر ایک مثبت تصور خیال کیا جاسکتا ہے۔ یہ استدلال

بقیہ ماشیہ گزشتہ:۔ مورخ کی صورت میں بدل جانا سمجھا جاتا ہے۔ لیکن نظریہ یوگ جیسا کہ بھکشو بیان کرتا ہے یہ ہے کہ چت حواس مہی راہ سے گزر کر مہر و فہ کے ساتھ تعلق میں آتا ہے اور حواس کے تعلق میں ان کی شکل میں ہی تبدیل ہو جاتا ہے۔ اس لیے یہ تبدیل ہست صرف چت سے ہی نہیں بلکہ چت کے ساتھ حواس سے بھی تعلق رکھتی ہے۔

غلط ہے۔ کہ ایک منفی تصور ہر ایک قسم کے اثبات سے مختلف ہو کر تباہ کیونکہ ہر ایک خاص زمرہ ہستی اپنا تصور مخصوص رکھتا ہے اور یہ استدلال مقبول ہے کہ ایک خاص ہستی کیوں اپنا تصور خاص رکھتی ہے۔ ہر ایک نفی کی تعریف کسی مثبت ہستی کے عدم وجود کے ذریعے ہی ممکن ہے۔ آکاش کا اثبات اس کے مثبت تجربے سے ثابت ہوتا ہے۔ یہ خیال کہ مکان میں کوئی آکاش نہیں ہے غلط ہے کیونکہ جب جگہ گھیرنے والی چیز کو کاٹ کر دو ٹکڑے کیا جاتا ہے ہم آکاش کو محسوس کرتے ہیں اور اسے عدم مزاحمت کے ذریعے بیان کرتے ہیں۔ رکاوٹ (اورن) کا نہ ہونا آکاش کی مثبت ہستی کی ایک صفت ہے۔ کیونکہ ہم اپنے تجربہ آکاش میں دیکھتے ہیں کہ آکاش میں کوئی رکاوٹ نہیں پائی جاتی۔ اگر یہ بات نہ مانی جائے تب یہ کہنا کہ ”یہاں کوئی شے موجود نہیں“ بے معنی ہوگا۔ کیونکہ اگر ”یہاں“ کے معنی صرف عدم نفی ہو۔ تو یہ لفظ اہل ہوگا۔ اگر آکاش کسی جگہ گھیرنے والی شے میں موجود نہ ہوتا۔ تب ایسی شے کی عدم موجودیت سے آکاش کی تعریف غیر معقول ہوتی۔ چونکہ کوئی شے بذاتہ خود ہست نہیں ہے۔ ہر ایک شے اپنے کی تشکیل کے مطابق اپنی نفی آپ ہی ہوتی ہے یہ امر کہ آکاش کبھی سطح کی نمود باطل ظاہر کرتا ہے۔ اس وجہ سے ممکن ہوتا ہے کہ آکاش ایک ہستی ہے۔ جس میں کئی صفات کو وابہانہ طریق سے فرض کر لیا جاتا ہے۔ اگر یہ محض نفی ہوتا۔ تب اس کے ساتھ صفات بالحدہ کا انتقال ممکن نہ تھا۔ جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ درد کی عدم موجودگی کو غلطی سے خوشی تصور کیا جاتا ہے۔ تب اصل بات یہ ہوتی ہے۔ کہ یہ نام نہاد نفی بھی ایک اور قسم کا اثبات ہے بلکہ اشیائے مہوومہ کی مثال مثلاً خرگوش کے تیز سینک میں خرگوش میں سینک کا ہونے کا اقرار ہوتا ہے اور جب سینک کو جانا جاتا ہے تب ہمارے ذہن میں یہ سوچ پیدا ہوتا ہے۔ کہ تیزی کا تصور سچا ہے یا جھوٹا۔ اس لیے تیزی کا ازار نفی محض نہیں ہے اور کسی صفت کے

۲۸۳

۱۔ سردار تہہ صدھی صفحہ ۱۱۱۔

۲۔ ایضاً۔

اقتساب ہو ہومہ کے معنی بھی یہ ہوتے ہیں۔ کہ کسی شے کے ساتھ ایک ایسی صفت کو منسوب کر دیا جاتا ہے۔ جو اس شے کی فطرت میں موجود نہیں ہے۔ ان تصورات میں بطلان محض یا عدم وجود کی مانند کوئی شے نہیں ہو اگر ترقی جیب کوئی شخص کہتا ہے۔ کہ یہاں کوئی شے موجود نہیں ہے۔ تب اسے وہ محل دکھانا پڑتا ہے جہاں کچھ بھی موجود نہیں ہے۔ کیونکہ نہ ہونا بھی ایک محل (طرف) فرض کرتا ہے۔ موجودگی کی نفی کے محل کا نام مکان محض (آکاش) ہے۔ اگر عدم موجودیت کی نفی کے معنی نیستی مطلق ہوتے۔ تب ہم مبتلائے تشکیک ہو جاتے۔ اگر روکاوٹ کہیں بھی موجود نہ ہوتی۔ تب بہر صورت ایسی روکاوٹ کی پیدائش یا فنا بھی ناقابل اثبات ہوتی کیونکہ ایک موجود شے نہ کبھی پیدا ہوتی ہے اور نہ ہستی ہے۔ اس لیے ان اور دیگر دلائل کی رو سے آکاش کو جو نہ تو ابدی ہے۔ اور نہ سارٹھ کل۔ محض عدم مزاحمت کی بجائے ایک مثبت ہستی خیال کرنا پڑتا ہے۔ سمت (دک۔ شمال جنوب وغیرہ) کو ایک حد اگانہ ہستی نہیں سمجھنا چاہیے بلکہ یہ آکاش ہی ہے۔ جو شاہد اور مشہود کے تعلقات مکانی کی مختلف حالتوں کے مطابق سموات مختلفہ کی صورت میں نمودار ہو ا کرتا ہے۔

(ع) وینکٹ ناتھ کے فکر کے مطابق

زمان کی نوعیت

زمانہ ابدی اور لا ابتدا ہے۔ کیونکہ کوئی بھی تصور جس میں زمانے کی پیدائش مانی جائے۔ یہ ظاہر کرے گا۔ کہ اس کی پیدائش سے پہلے زمانہ موجود نہ تھا۔ اور یہ دیکھنا کچھ مشکل نہیں ہے۔ کہ اس تصور میں پیشتر اور بعد کے خیالات پائے جاتے ہیں اور اس لیے یہ کہنا درست ہے۔ کہ زمانے کی ہستی کا اقرار کئے بغیر خود زمانے کی پیدائش کو بھی خیال میں لانا ممکن نہیں۔ زمانہ جملہ اشیائے

مدرک کی صفت کے طور پر جانا جاتا ہے۔ اور اگر زمانے کو صرف قابل امتلاج سمجھا جائے۔ تب چونکہ یہ تمام ممکن الادراک اشیا کے ساتھ گہرا تعلق رکھتا ہے۔ تو براہ راست ادراک کے ذریعے زمانے کا نہ معلوم ہونا یہ معنی رکھے گا۔ کہ اشیا کے مدرک بھی براہ راست ادراک کی بجائے صرف استنباط سے جانی گئی ہیں۔ وہ لوگ بھی جو زمانے کی جداگانہ ہستی سے منکر ہیں۔ حرکت آفتاب کے تعلق میں اشیا کے غلط تصور سے اس کی توجیہ کیا کرتے ہیں۔ زمانے کی ہستی خواہ یہ حقیقی خیال کی جائے یا غیر حقیقی، اشیا کے مدرک کی ایک حالت یا صفت متصور ہوتی ہے اور ان کے ساتھ ہی جانی جاتی ہے۔ اس زمانے کے علاوہ جسے بطور ماقبل و مابعد تجربے میں جانا جاتا ہے۔ اور کوئی الگ زمانہ موجود نہیں ہے۔ یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے۔ کہ شناخت کے سوا ہمارے تمام دیگر تجربات حال سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور اشیا کے ادراک میں وہ پہلے اور پیچھے کا تصور ہی نہیں پایا جاتا جس سے احاسن زمانہ ہوتا ہے۔ اس لیے زمانے کا کوئی براہ راست ادراک موجود نہیں ہے۔ اس کے جواب میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے۔ کہ آجائب اشیا کو جانا جاتا ہے۔ وہ حال میں موجود جانی جاتی ہیں یا نہیں، یا کیا دوسرے محروض کے تعلق کے بغیر صرف محاضر اور موجود کا تصور ہی علم میں آتا ہے۔ اس قسم کے خیالات کی تردید صاف طور پر اس تجربے سے کہ میں اسے دیکھتا ہوں، ہو جاتی ہے۔ اس تجربے میں شے کا حال میں مدرک ہونا ثابت ہوتا ہے۔ پس ادراک شے اور اس کی صفت محاضر دونوں کی خبر دیتا ہے۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ صفت زمانی شے مدرک پر باہر سے و اہمانہ طور پر عاید کی جاتی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں یہ بات ثابت کرنی پڑے گی۔ کہ زمانی صفت کو کہیں بذات خود جانا گیا تھا۔ یہ دلیل دی جاتی ہے کہ حسی صفات بطور محاضر کے محسوس ہوا کرتی ہیں اور اس موجودگی کے تصور کو و اہمانہ طریقے سے زمانے پر عاید کر دیا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ عارضی صفات محسوسہ کے گزرتے وقت کسی صفت کو حاضر خیال کرنا ممکن نہیں۔ کیونکہ یہ صفات صرف بطور ماقبل و مابعد محسوس ہوا کرتی ہیں۔ کسی شے کو حاضر

کہتے وقت ہی وہ شے گزشتہ ہو چکتی ہے۔ اس وقت زمانے کے نقطہ حال کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ اگر کسی صفت محسوسہ کے متعلق زمانے کا بطور حال ذکر کیا جاسکتا ہے۔ تو خود زمانے کے بارے میں بھی یہ بات کہی جاسکتی ہے۔ اگر زمانہ موجود ہی نہ ہو۔ تب اس کا عاید ہونا فرض کرنے کی ضرورت ہی کیا ہے؟ اگر یہ کہا جائے۔ کہ مدح تصور زمانہ کو بغیر کسی ہستی منصورہ کے عاید کیا جاتا ہے۔ تب تو یہ اہل تشکیک کی اندھا دھند نظریت ہوگی۔ رانج کے زاویہ نگاہ کے مطابق یہ بات کسی نہ کسی طرح ممکن ہے۔ کہ زمانے پر بھی اسی طرح ہی ”حاضر“ کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ جس طرح کہ صفات محسوسہ پر۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ زمانہ صرف ایک صفت محسوسات ہے اور ان محسوسات سے الگ زمانے کی کوئی ہستی ہی نہیں۔ کیونکہ محسوسات کی صفت ”وجودیت“ کا امکان بھی اس مفروضے پر انحصار رکھتا ہے۔ کہ زمانہ حال واقعی طور پر ہستی رکھتا ہے۔ نیز اگر حاضر حال سے انکار کیا جائے۔ تب اس کے معنی ہمہ گیر نیستی ہوں گے کیونکہ ہم ماضی و مستقبل کا ادراک نہیں کر سکتے۔ مزید براں حال کو ماضی و مستقبل سے بالکل جدا اور بے تعلق بھی خیال نہیں کیا جاسکتا۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ حال ماضی و مستقبل سے مرکب ہوتا ہے تب ہمارا صرف ماضی و مستقبل سے ہی تعلق ہونے کے باعث ہماری موجودہ مصائب کا امکان ہی نہ ہوگا۔ اس طرح حال کو ایسے اعمال کا سلسلہ تصور کیا جاسکتا ہے۔ جو شروع تو ہو چکا ہے۔ مگر ابھی تک ضرور ہو کر ختم نہیں ہوا۔

اگرچہ زمانہ ایک اور ابدی ہے۔ لیکن یہ بطور کثیر و محدود نمودار ہو سکتا ہے ان تمام اشیاء کی مانند جو اگرچہ ایک ہی رہتی ہیں مگر اس پر بھی وہ کثیر اور ان حالات کے باعث مختلف خیال کی جاتی ہیں۔ جو ہیں۔ نہ وہ ایسی صفات شریطہ کے باعث گزرتی ہیں۔ جن کے ساتھ وہ تعلق میں آتی ہیں۔ (پادھی سمبندھ)۔ اگرچہ یہ نظریہ محدود زمانے کے تصور کی توجیہ کے لیے کافی خیال کیا جاسکتا ہے، مگر ایسے لوگ بھی موجود ہیں جن کا یہ خیال ہے۔ کہ جب تک زمانے کو ایسے لمحات سے مرکب خیال نہ کیا جائے۔ جن کی بدولت وہ

بدلتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ شرائط کا تعلق تصور محدودیت کی توجیہ کر سکے گا۔ کیونکہ اس قسم کا تعلق محدودیت زائیدہ کی وہ شرط مقدم چاہتا ہے۔ جس کی طرف ہی انقباض شرائط ہو سکتا ہے۔ چنانچہ یاد و پرکاش کی رائے ہے کہ زمانہ لا ابتدا اور لا انتہا ہے، اور ان لمحات کی بدولت خود کو لگاتار بدلا کرتا ہے۔ جن کے ذریعے اقتسامات زمانہ بطور گھنٹوں۔ دنوں اور راتوں کے مانے جاتے ہیں اور نیز جن کے وسیلے سے بدلنے والی اشیاء کے تغیرات کا اندازہ لگایا جاتا ہے۔ اس نظریے کے مطابق شرائط ہر ایک شخص کے لفظ نگاہ سے اضافت رکھتی ہیں۔ جو گزرتے ہوئے زمانی اکائیوں کو جمع کر کے اپنی ضروریات کے مطابق اپنے نقطہ معیار سے دقیقوں۔ گھنٹوں اور دنوں کے متعلق اپنے تصورات بنایا کرتا ہے۔ اس نظریے کے خلاف ایک صحیح اعتراض ہو سکتا ہے۔ جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ جو اعتراض بے اجزا زمانے کے ساتھ صفات شرطیہ کے تعلق کے برخلاف اٹھایا جاتا ہے۔ وہی اعتراض اس نظریے کے خلاف بھی اٹھ سکتا ہے۔ جس میں زمانے کو لمحات سے مرکب خیال کیا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ بات معقولیت کے ساتھ کہی جاسکتی ہے۔ کہ اجزا کو صفات شرطیہ کے ساتھ تعلق میں آنے کے لیے مزید اجزا کی ضرورت ہوگی اور ایسا ہو۔ تب غیر محدود رجعت لازم آئے گی۔ اور اگر ایسا نہیں۔ تب یہ ماننا پڑے گا۔ کہ سارے لمحے کو صفات شرطیہ کے تعلق میں آنے کے لیے تخصیص اجزا اور کار نہ ہوگی۔ اور اگر سارے لمحے کو صفات شرطیہ کے تعلق میں آنے کے لیے تخصیص اجزا کی ضرورت نہیں ہے۔ تب زمانے کو بھی بحقیقت کلی اس کی کیا حاجت ہوگی؟ یہ توجیہ کہ کسی جزو کے ساتھ صفات شرطیہ لازم کے معنی اسی طرح ہی کل کے ساتھ لازم کے ہیں جس طرح کہ جوہر کے ساتھ اعتراض کا تعلق ہوتا ہے۔ بے اجزا زمانے پر بھی اسی طرح ہی صادق آتی ہے۔ ویکٹڈ تظاہر ہے کہ اگرچہ صفات شرطیہ کے باعث لمحات کو بیرونی اور اتفاقیہ طور پر منسوخ کیا جاتا ہے۔ زمانہ بذاتہ خود ابدی ہے۔ (بدی کے معنی وہ ہیں۔ جو کبھی فنا نہ ہو۔ اس لیے فنا خدا کے ساتھ ہم بود ہے۔ یہ اپنے تغیرات کی علت مادی اور دوسری ہر ایک چیز کی علت فاعلی ہے۔ شاستروں کے اعلانات کہ خدا ساری کل ہے۔ زمانے کے

ساری کل ہونے کی صفت کے ساتھ صرف اس طرح تطابق رکھ سکتے ہیں۔ کہ زمانے کو خدا کے ساتھ ہم بود تصور کیا جائے۔

## (ف) وینکٹ ناتھ کی رائے میں روح کی

### لو عیبت

وینکٹ ناتھ سب سے پہلے یہ ثابت کرنا چاہتا ہے۔ کہ روح جسم سے الگ ہستی رکھتی ہے اور اس مخصوص میں وہ چاروں کوئی ان مشہور دلائل کی تردید کرتا ہے جو روح کو اس جسم سے علیحدہ تسلیم نہیں کرتیں جس کے ساتھ اس کا تعلق سمجھا جاتا ہو۔ اس کی دلائل کا زور زیادہ تر اس شہادت تجربی پر مبنی ہے۔ جو جسم کو ایک کل دکھلاتی ہوئی اس کے اجزا کو ایک "میں" سے متعلق بتلاتی ہے۔ مثلاً سیراجسم۔ سیرا سر وغیرہ۔ وہ کہتا ہے۔ کہ اگرچہ ہم ایک جسم کے کئی اجزا رکھتے ہیں۔ اور اگرچہ ان میں سے کئی نابود ہو سکتے ہیں۔ مگر یا وجود ان تغیرات کے وہ ایک غیر تبدیل وحدت آتما سے ہی منسوب کئے جاتے ہیں جو زمانے کے تمام تغیرات کے درمیان برقرار رہتا ہو معلوم ہوتا ہے۔ اگر یہ تجربات جسم کے اعضاء مختلفہ سے تعلق رکھتے۔ تب کسی عضو جسم کے کٹ جانے پر اس کے متعلق تجربات یاد نہ کیے جاسکتے کیونکہ یہ بات ناقابل تسلیم ہے۔ کہ ایک عضو سے دوسرے عضو کی طرف تجربات منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ حتیٰ کہ ان کے تجربات بھی جنہیں کے حصے میں نہیں آیا کرتے۔ اور یہ بات بھی فرض نہیں کی جاسکتی۔ کہ اعضاء مختلفہ کے تحارب بطور نقوش کے دل یا دماغ میں جمع ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ نہ تو اس امر کا براہ راست مشاہدہ ممکن ہے اور نہ ہی کوئی مبادی ہے۔ جس سے یہ نتیجہ نکل سکے۔ مزید برآں اگر دل یا دماغ میں نقوش کا لگانا راجتماع ہوتا چلا جائے۔ تب نقوش کے انتشار و اجتماع کے باعث اس جمع کا مواد ہر آن



مختلف ہوگا۔ اور اس تغیر پذیر مستی کے ذریعے حافطے کی توجیہ ناممکن ہوگی۔  
 فرد کے متعلق یہ خیال نہیں کیا جاسکتا کہ وہ شعور  
 کے کئی انفرادی اکائیوں کا باہمی تعاون کا نتیجہ ہوتا ہے۔ کیونکہ اس حالت  
 میں ہر ایک شعور کی اکائی انفرادی مقاصد رکھتی ہے اور وہ موجب تضاد ہوں گے۔  
 اور اگر وہ مقاصد ہی نہیں رکھتے۔ تب ان کے باہمی تعاون کی وجہ ہی دکھلائی نہیں  
 دیتی۔ اگر یہ فرض کیا جائے کہ یہ شعوری اکائیاں قدرتی طور پر ہی ایسی ہوتی ہیں۔  
 کہ وہ ہر تضاد میں ایک دوسری کی خدمت میں لگی رہتی ہیں۔ تب تو اس امر کا اور  
 بھی زیادہ قدرتی امکان ہوگا۔ کہ ان میں سے کوئی بھی الفت و نفرت نہ رکھنے  
 کے باعث وہ کام کرنا ہی چھوڑ دے اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا۔ کہ ان سے مرکب  
 فرد بھی بحیثیت مجموعی تمام کام چھوڑ بیٹھے گا۔ اور یہ بھی دیکھا جاتا ہے۔ کہ جب کوئی  
 حیوان پیدا ہوتا ہے۔ تب اس میں کسی عمل کے لیے جعلی میلانات پائے جاتے  
 ہیں۔ مثلاً ماں کی چھائیوں سے دودھ کا پینا اس عمل کی طرف اس کا میلان  
 ثابت کرتا ہوا لازمی طور پر گزشتہ زندگی میں اسی قسم کے تجربے کا حصول فرض  
 کرتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے۔ کہ ایک آتما موجود ہے۔ جو جسم اور اس کے  
 اجزاء سے مختلف ہے۔ تجربات اور ان کے اصلی ارتکابات بھی تو اسے عقلیہ رجحانات  
 و میلانات کی بوقلمونی کی توجیہ کرتے ہیں۔

۲۸۸

یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ جسم کے اعضاء مختلفہ کے شعور کے اجزاء از حد  
 لطیف اور منہم ہونے کے سبب بحیثیت انفرادی نمودار نہیں ہو سکتے۔ مگر بحیثیت  
 کلی فرد کا شعور ظاہر کرنے کے لیے وہ مل کر کام کرتے ہیں۔ کیونکہ ذراتی حیوانات  
 میں بھی کردار نہ عمل دیکھا جاتا ہے۔ مزید براں اگر جسم کے اعضاء مختلفہ سے  
 اشاعت پانے والے اجزاء سے شعوری بالقوہ ذی شعور ہوتے ہوں۔ تب یہ  
 کہنا بے معنی ہوگا۔ کہ وہ اجتماع محض سے ہی داغی شعور پیدا کر سکتے ہیں۔

شعور ایک صفت ہے اور بطور صفت کے اسے ایک ایسا محل درکار  
 ہے۔ جس کے ساتھ یہ تعلق رکھتی ہو۔ مگر جس نظریے میں شعور کو ایک مادی شے  
 تصور کیا جاتا ہے۔ وہاں عرض اور جوہر کے اساسی امتیاز کو ملحوظ نہیں رکھا جاتا۔

یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ شعور بعض عناصر جسمانی کے تغیر خاص کے سوا کچھ نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ایک ایسا قیاس ہے جس کی تجربے کے ذریعے جانچ پڑتال نہیں کی جاسکتی۔ اور جو چار واک استدلال استخراجی کو مانتے ہیں۔ ان سے کہا جاسکتا ہے۔ کہ جسم ایک مختلف الاجزا مرکب مادی ہے اور چونکہ یہ ایک قابل احساس مجمع ہے اس لیے یہ بھی دوسری مادی اشیاء کی مانند ایک مادی ہستی ہے۔ لیکن شعور جسم سے بالکل مختلف ہونے کے باعث اس سے بالکل جدا ہے۔ اس عام دھوکے کی جس میں روح کو جسم کے ساتھ خلط ملط کیا جاتا ہے کئی طرح پر توجیہ کی جاسکتی ہے۔ معترض کہہ سکتا ہے۔ کہ ”میراجسم“ ”میرا ہاتھ“ وغیرہ بیانات سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ روح جسم سے علیحدہ ہستی رکھتی ہے۔ تب ”میری روح“ سے بھی یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے۔ کہ روح بھی ایک اور روح رکھتی ہے۔ اس کا جواب دینکٹ یہ دیتا ہے۔ کہ اس قسم کے بیانات جیسے ”میرا ہاتھ“ ”میرا جسم“ ایسے ہی دیگر بیانات مثلاً ”میرا مکان“ ”میری چھڑی“ کی مانند ہیں۔ جن میں دو چیزوں کے درمیان امتیاز کو براہ راست دیکھا جاتا ہے اور ایسے بیان میں کہ ”میری روح“ ہے۔ اضافت کو صرف عینی معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے اور دو اصطلاحوں کے درمیان ایک ایسا خیالی امتیاز پایا جاتا ہے جو شاہد کے ذہن میں ایک مشروط نقطہ نگاہ سے آفاقہ پر زور دینے کے باعث اس آں میں موجود ہوتا ہے۔ دینکٹ کہتا ہے۔ کہ چار واک فرزید

۱۔ چار واکوں کی مزید دلائل حسب ذیل ہیں :-  
جب کوئی شخص کہتا ہے۔ میں ایک فسر بہ آدمی جانتا ہوں۔ تب یہ کہنا مشکل ہے۔ کہ فسر ہی جسم سے تعلق رکھتی ہے اور علم کسی اور ہستی سے۔ اگر ”میراجسم“ کا بیان یہ ظاہر کرتا جو اسلم ہوتا ہے کہ جسم مختلف شے ہے۔ تو میں فسر ہوں کا اعلان ثابت کرتا ہے۔ کہ جسم اور روح ایک ہی شے ہیں جو بات صاف طور پر دیکھنے میں آئے۔ اسے استدلال سے رد نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ اس حالت میں آگ کے سرد ہونے کا قیاس بھی گھڑا جاسکے گا۔ اور ان منقولی شہادت سے بھی بڑھ کر قابل اعتبار ہوتا ہے اور ہمیں اپنے تجربے میں شک لانے کی کوئی وجہ معقول نہیں ہے۔ اس لیے اور اکی تجربے کی جانچ پڑتال کے لیے استنباط کی طرف رجوع کرنا غیر ضروری ہے۔ سادھیک کی یہ دلیل کہ جو چیزیں اجتماع سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس ہستی کو ثابت کرتی ہیں۔

۲۸۹ دلائل بھی پیش کر سکتے ہیں۔ جن کا تسبی بخش جواب دیا جاسکتا ہے۔ مگر موافق و مخالف دلائل کے سلسلے میں سے عبور کرنے کی بجائے بہترین طریقہ منقولی شہادت کی طرف توجہ دینا ہوگا۔ جو اپنی ذاتی انداز سے صاف طور پر اور اشارۃً جسم سے الگ روح کی ہستی کا اعلان کرتی ہے۔ صرف دلائل عقلیہ سے شاستروں کی شہادت کی تردید یا ابطال نہیں کر سکتے۔

ایک اور نقطہ نگاہ ہے۔ جس کی رو سے شعور جو اس سے تعلق رکھتا ہے اور جو اس مختلفہ کی راہ سے حاصل شدہ وقوف ایک ہی جسم کے اندر تکمیل پاتے ہیں۔ اور اسی وجہ سے ہی جو شے آنکھ کی راہ سے دیکھی جاتی ہے۔ اسے وہی شے خیال کیا جاتا ہے۔ جو لمس سے محسوس ہوتی ہے۔ ایک اور خیال یہ ہے۔ کہ خوشگوار اور درد آمیز احساسات جو وقوف حسی سے وابستہ ہوتے ہیں۔ وہ خود ہی اس فرد کو اپنے جلب و دفع سے بطور ایک جداگانہ ہستی

بقیہ حاشیہ مگر گزشتہ:- جس کے لیے اس اجتماع کو نام دیا گیا ہے (جیک جس طرح چارپائی اس شخص کی ہستی کا اشارہ دیتی ہے جو اس پر سوتا ہے) مقبول ہے۔ کیونکہ شاید وہ دوسرے درجے کی ہستی جس کے لیے درجہ اول کا اجتماع وجود میں آیا ہے۔ خود تیسرے درجے کی ہستی کی محتاج ہو۔ اور تیسرے درجے کی ہستی ایک اور چوتھے درجے کی ہستی کے لیے۔ اس طرح غیر محدود رجعت لازم آئے گی۔ اس رجعت کے اسناد کے لیے سانچہ یہ فرض کر لیتا ہے کہ۔ بیش ایک انتہائی ہستی ہونے کے سبب کسی اور ہستی کا محتاج نہیں ہے۔ مگر پرش کو غیر بدل طور پر انتہائی مان لینے کی بجائے بہتر ہوگا۔ کہ جسم پر ٹھہر کر اسے خود اپنی علت غائی مان لیا جائے۔ یہ دلیل کہ ایک زندہ جسم چونکہ زندگی رکھتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ روح رکھتا ہو۔ باطل ہے۔ کیونکہ جسم سے الگ روح کے متعلق ہم کوئی علم نہیں رکھ سکتے۔ یہ دلیل تو ایسی ہے۔ جیسے کوئی کہے۔ کہ چونکہ ایک زندہ جسم زندگی رکھتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ وہ آسمانی کنول رکھتا ہو۔ چار واک بالآخر استدلال کو ختم کرتا ہوا کہتا ہے۔ کہ جسم ایک خود بخود چلنے والی مشین کی مانند ہے۔ جو اس کی نگرانی کرنے والی کسی ہستی کی مدد کے بغیر خود بخود کام کرتی ہے اور اس کے ایک تسیر خاص کا نتیجہ ہے۔

کے عمل کرنے کے قابل بناتے ہیں جو کسی شے محسوس کی طرف مجذب ہو گیا اس سے پرے ہٹتا ہے۔ وینکٹ اس مسئلے پر یہ اعتراض کرتا ہے کہ یہ ہمارے اس ذہنی تجربے کی توجیہ نہیں کر سکتا۔ جس میں یہ سمجھتے ہیں کہ ہم نے اسی شے کو دیکھا ہے جسے کہ چھو ہے۔ یہ تجربہ بتلاتا ہے۔ کہ دونوں حسوں کے مختلف وقوف سے بالاتر ایک ہستی برقرار رہتی ہے۔ کیونکہ آنکھ اور جلد کو صرف اپنے اپنے محسوسات ۲۹۰ مخصوصہ کا علم ہی ہوا کرتا ہے اور ان میں سے کوئی ایک بھی یہ قابلیت نہیں رکھتی کہ دو مختلف احساسات کے ذریعے محسوس شدہ شے کو واحد قرار دے سکے۔ اس کے بعد وینکٹ کہتا ہے کہ یہ خیال کہ مختلف حواس کے نقوش دل میں جمع ہو جاتے ہیں۔ اور دل میں ان تجربات کے اجتماع کا نتیجہ ہے۔ کہ ہمیں ایک فرد مقروض دکھائی دیتا ہے غلط ہے کیونکہ ہم جسم کے اندر ایسے نقوش کے اجتماعی مرکز کے متعلق کوئی علم نہیں رکھتے اور اگر جسم کے اندر ایک ایسا مرکز مانا جاسکتا ہے تو ایک جداگانہ روح کو مان لینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے جس کے اندر یہ نقوش قیام رکھتے ہیں۔

شعور کو بھی آتما (روح) نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ شعور ایک تجربہ ہے اور اس وجہ سے ایک ایسے فرد سے تعلق رکھتا ہے۔ جو اس سے الگ اور متمیز ہے شعور کی گزری ہوئی حالتوں میں کوئی شے ایسی موجود نہیں۔ جو قائم اور برقرار رہ کر گزشتہ اور موجودہ حالات کو خود میں مجتمع کر کے شخص یا داندہ کے تصور کو پیدا کر سکے۔ اس لیے ماننا پڑتا ہے۔ کہ ایک ذی شعور روح موجود ہے۔ جس کے ساتھ تمام وقوف اور تجربے تعلق رکھتے ہیں۔ ایسی روح یا ایغوان معنوں میں بذات خود روشن ہے۔ کہ یہ ہمیشہ خود پر خود نمودار رہتی ہے اور صرف شعور ذات کا محل نہیں ہے۔ یہ خود بخود نمودار روح ہماری بے خواب نیند میں بھی موجود رہتی ہے اور یہ بات بعد کی اس یادداشت سے ثابت ہوتی ہے کہ ”میں بڑے مزے سے سویا تھا“ اور تجربہ اس کی تردید نہیں کرتا۔ بلکہ جب کسی شخص کی طرف ”تو“ یا ”پہ“ لگ کر اشارہ کیا جاتا ہے۔ تب بھی اس کے اندر یہ ”میں“ کی صورت میں

دیا تھا خود بخود روشن ہوتی ہے۔ ایسی "میں" اس روح کو ظاہر کرتی ہے۔ جو دراصل فاعل۔ سکھ دکھ کا تجربہ کرنے والی اور کل و خوف کی جاننے والی ہونے سے صحیح اخلاقی فاعل ہے اور اس لیے دیگر ہم جنس ارواح سے اپنی خاص قسم کے اعمال و نتائج پیدا کرنے والی خاص ماسعی کے ذریعے تمیز کی جاتی ہے لیکن انفرادی عاملین کی ماسعی گزشتہ زندگی کے اعمال کے نتائج سے ظہور میں آتی ہیں جو لوگ کہتے ہیں، کہ ماسعی سے نتائج نہیں پیدا ہوتے، وہ اس عملی رویے میں خود اپنی تردید کرتے ہیں، جس کی تہ میں ماسعی کی تاثیر میں اعتقاد پایا جاتا ہے۔ صرف وہی ماسعی اپنے نتائج پیدا نہیں کرتی جو نامکن کے حصول میں خرچ ہوں یا ان مقاصد کے لیے ہوں، جن کے حصول کے لیے کوشش درکار ہی نہیں۔ باقی ہر ایک قسم کی ماسعی اپنے نتائج پیدا کرتی ہیں۔

۲۹۱

دینکٹ کہتا ہے کہ وہ نظریہ جو یہ مانتا ہے کہ صرف ایک برہم موجود ہے۔ جو مختلف اذہان کے تعلق میں اگر کثیر الوجود معلوم ہوتا ہے باطل ہے۔ کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ سلسلہ نشا سخی میں ایک ہی فرد مختلف اجسام کے تعلق میں آتا ہے اور اجسام مختلف کے ساتھ یہ ربط اس فرد کے اندر کوئی اختلاف پیدا نہیں کر سکتا۔ اور اگر یہ بات درست ہے یعنی اگر اجسام مختلف کا تعلق فرد سے اندر کوئی اختلاف پیدا نہیں کر سکتا۔ تب کوئی وجہ نہیں کہ برہم نفوس مختلف کے تعلق میں اگر کثیر الوجود ہو جائے۔ اس کے علاوہ وہ نظریہ جو یہ مانتا ہے کہ افراد اگرچہ ایک دوسرے سے درحقیقت مختلف ہیں۔ وہ سب کے سب ایک ہی ہستی پاک۔ برہم کے اجزاء ہیں۔ ویسا ہی باطل ہے۔ کیونکہ اگر برہم اس طرح فرد (جیو) کے ساتھ واسطہ ہو۔ تب تو اس میں بھی دکھوں اور نقائص کا امتنان ہو گا اور یہ مہل ہے۔

برہم مدت مانتا تھا۔ کہ صرف برہم ہی ابدی اور غیر مخلوق ہے۔ انفرادی اردن اس سے پیدا ہوتی ہیں۔ دینکٹ اس نظریے پر مترض ہو کر اس بات کو ثابت کرنا چاہتا ہے۔ کہ تمام رو میں غیر مخلوق اور غیر تولد ہوتی ہیں۔ انہیں پائیدار اور ابدی سمجھنا چاہئے۔ کیونکہ اگر انہیں اپنے جسم کے دوران

میں تغیر پذیر مانا جائے۔ تب با مقصد اعمال کی توجیہ نہ ہو سکے گی۔ اور اگر خیال کیا جائے، کہ وہ جسمانی موت کے ساتھ ہی نابود ہو جاتی ہیں۔ تب مسئلہ کرم اور اخلاقی ذمہ داری کے تمام مسائل کو خیر باد کہنا پڑے گا۔ بہر حال روح ساری کل نہیں ہے۔ کیونکہ اپنشدوں میں اس کے جسم سے باہر نفل جانے کا ذکر آتا ہے۔ اہل نیاے نے روح کے ساری کل ہونے کے متعلق جو دلیل دی ہے وہ یہ ہے، نیکی اور بدی ایک خاص روح کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں اور مادی دنیا میں دور دراز کے مقامات پر بھی ایسے تغیرات ہو سکتے ہیں۔ جو اس انفرادی روح کے سکھ یا دکھ کے موجب ہوں اور چونکہ نیکی اور بدی ایک روح خاص کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ وہ دور کے مقامات پر اپنے نتائج پیدا نہیں کر سکتے۔ جب تک کہ ان کا محل روح ان مقامات کے ساتھ ہم وسعت نہ ہو۔ یہ بات اہل رمانچ پر عاید نہیں ہوتی۔ کیونکہ ان کی رائے میں نیکی اور بدی کی اصطلاحات صرف یہ معنی رکھتی ہیں کہ فرد کے خاص قسم کے اعمال کے باعث یا تو خدا خوش ہو اے یا ناراض، اور اس خوشی اور ناراضگی میں اعمال کی محدودیت نہیں ہے۔

۲۹۲ مخالف کے زادیئے نگاہ سے اگرچہ روح کو ساری کل بھی مانا جائے۔ تب بھی یہ بات موافق یا غیر موافق حالات کے وقوع کی توجیہ نہ کر سکے گی۔ کیونکہ اگرچہ روح دور کے مقامات کے ساتھ ہم وسعت ہو، تو بھی اس کا اور شش یعنی غیر مرنی تقدیر ہر جا موجود روح کے اندر نہیں بلکہ صرف اس کے ایک جزو کے اندر عمل پذیر ہو ا کرتی ہے اور چونکہ یہ اس مقام کے ساتھ تعلق نہیں رکھتی۔ جہاں ثمر نمودار ہو گا۔ اس لیے یہ اس کی تسلی بخش توجیہ نہیں کر سکتی۔

## (ق) وینکٹ ناتھ کی رائے میں نجات کی حقیقت

—•—•—•—

وینکٹ ناتھ کہتا ہے۔ کہ بعض لوگوں نے اعتراض کیا ہے۔ کہ اگر افراد ازل سے ہی مقید ہوں۔ تب کوئی وجہ ہی نہیں کہ وہ مستقبل میں کبھی نجات حاصل کریں۔ اس کا جواب یہ ہے۔ کہ یہ بات مسلم العوام ہے کہ اس بات کی پوری امید ہے کہ کبھی نہ کبھی لوازمات ایسی ترتیب موافق اختیار کرینے کہ ہمارے کرم بار آور ہوتے ہوئے ہم میں دو یکساں (میز) اور بیراگ (رے رتنی) پیدا کر کے قید سے نجات دیں گے اور ان تمام سنگھوں کی طرف لی جائیں گے۔ کہ پر ماتما کو اپنا رحم و کرم استعمال کرنے کا موقع ملے۔ اس طرح اگرچہ ازل سے سب کے سب حالت قید میں ہیں۔ وہ بتدریج نجات کا موقع حاصل کرینگے۔ ایشور صرف انھیں پر اپنی رحمت نازل کرتا ہے جو اپنے اعمال کے لحاظ سے مستحق ہوتے ہیں اور یہ بات قیاساً ممکن ہے۔ کہ جب سبھی لوگ نجات پا جائیں گے۔ تب دنیا کی ہستی ہی ختم ہو جائے گی۔ اس طرح دنیا کا خاتمہ ایشور کی اپنی آزادانہ مرضی کے مطابق ہو گا اور اس خدشے کی مطلقہ کوئی وجہ نہیں ہے تاکہ اس حالت میں ایشور کے آزادانہ اور خود بخود عمل میں باہر سے کوئی روکاؤ پیش آئے گی۔ انسان کو دکھ کا تجربہ کتنی کی طرف لے جاتا ہے۔ کیونکہ وہ دینی خوشی کو نابود کر دیتا ہے۔ وہ محسوس کرتا ہے۔ کہ دینی لذت محدود (الپ) نا پائیدار (استھر) اور دکھ کے ساتھ ملی جلی ہیں۔ اس واسطے وہ اس حالت کا طلبگار ہوتا ہے۔ جس میں وہ دکھ کی ملاوٹ کے بغیر محدود خوشی حاصل کر سکے۔ اس قسم کی کتنی صرف عشق ایزدی دھسکتی (کے ذریعے ممکن الحصول ہے۔ یہاں دھسکتی کے معنی محبت کے ساتھ دھیان

۲۹۳

کرنا ہیں۔ نیز اس قسم کی بھکتی علم بھی پیدا کرتی ہے اور ایسا علم بھکتی میں شامل ہوتا ہے۔ یہ یہاں بھکتی سے مراد لگاتار دھیان (دھروانو سمرتی) ہے اور اس لیے اس کی لگاتار مزادلت کی جاتی ہے۔ شکر کا خیال کہ مکتی گیان سے حاصل ہوتی ہے۔ باطل ہے۔ ایشوروں میں علم کے پیروں کے معنی ٹوٹ دھیان ہیں۔ اسے لگاتار جاری رکھنا ہوتا ہے۔ تبھی یہ اپاسنا کہلاتا ہے۔ اپاسنا اور بھکتی ایک ہی شے ہیں۔

وہت کرموں (شاستروں میں بتائے ہوئے فرائض) کا کرنا بھکتی کے معنوں میں اس طرح مفید ہے کہ جو کرم گیان کی پیدا ایش میں مانع ہیں۔ ان کے اثر کو زایل کر دیتا ہے۔ اس لیے بھکتی کے ساتھ ساتھ محکومہ فرائض کا بجالانا ضروری نہیں۔ نہ ہی وہ نجات کے اسباب معادہ میں سے ہیں۔ مگر ان کا بجالانا بھکتی کے پیدا ہونے میں اس طور پر مفید ہوتا ہے کہ ان کے ذریعے مخالف کرموں کا اثر زایل ہو جاتا ہے۔ شاستروں میں بتلائے ہوئے فرائض کا جن میں یگیہ بھی شامل ہیں۔ بجالانا بھکتی کے ساتھ بے جوڑ نہیں ہے۔ کیونکہ ویدک یگیوں میں جن دیوتاؤں کا ذکر آتا ہے۔ وہ اس برہم کے معنوں میں بھی لیے جاسکتے ہیں جو دیشنوں کا خدا ہے واحد ہے۔ بھکت (عابد) کو لازمی (نیتہ) اور عارضی طور پر ضروری (نیمتک) فرائض ترک نہیں کرنے چاہئیں۔ کیونکہ صرف اپنے فرائض کا ترک کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ کرم کے تیاگ کے اصلی معنی یہ ہیں۔ کہ انھیں کمرے کی خواہش چھوڑ کر کیا جائے۔ یہ خیال غلط ہے۔ کہ نجات صرف انھیں کے حصے میں آتی ہے جو دنیا کو ترک کر کے راہب ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ کسی بھی ذات (ورن) اور کسی بھی مرحلہ زندگی (آشرم) سے تعلق رکھنے والا انسان نجات حاصل کر سکتا ہے۔ بشرطیکہ وہ اپنی معمولی ذات کے فرائض ادا کرتا ہو ایشور کی لگاتار بھکتی

۱۰۔ سردار تھ سدھی صفحہ ۱۹۰۔

۱۱۔ سردار تھ سدھی صفحہ ۱۹۱۔



میں ممکن رہا کرے۔

اس خصوص میں یہ بتلانا مناسب ہو گا۔ کہ فرایض تین قسم کے ہیں ایک وہ جو مطلقاً لازمی (نیۃ) ہوتے ہیں۔ ان سے کوئی خاص ثمرہ حاصل نہیں ہوتا۔ مگر ان کی عدم ادائیگی سے نتائج بدظہور میں آیا کرتے ہیں اور جو کرم خاص خاص حالات میں ضروری ہوتے ہیں۔ وہ نیت تک پہنچاتے ہیں۔ اگر ان خاص حالات میں ان فرایض کو نہ بجالایا جائے۔ تب پاپ (گناہ) ہوتا ہے۔ مگر ان کی ادائیگی میں کوئی خاص مفید نتائج پیدا نہیں ہوتے اور وہ کرم جو صرف اس حالت میں کیے جاتے ہیں۔ جب کہ کوئی شخص خاص قسم کے مسرت شہینہ مقاصد مثلاً سو رگ میں جا بیٹے۔ رو کا پیدا ہونے وغیرہ کی خواہش رکھتا ہے وہ کامیہ کرم کہلاتے ہیں۔ جو شخص طالب نجات ہے۔ اسے تمام کامیہ کرم چھوڑ کر ممنوعات سے تو اجتناب لازم ہے مگر اسے نیۃ اور نیت تک فرایض بجالانے واجب ہیں۔ اگرچہ ان نیۃ اور نیت تک فرایض کی ادائیگی ایک قسم کے مفید اثرات پیدا کرتی ہے۔ کیونکہ وہ ان ادائیگی سے ان بدیوں اور گناہگارانہ اثرات سے محفوظ رہتا ہے جو ان کی عدم ادائیگی سے نمودار ہوتے۔ لیکن پھر نفعی قسم کے اثمار ہونے کے باعث وہ اس شخص کے لیے ممنوع نہیں ہیں جو طالب نجات ہے کیونکہ ایسے شخص کے لیے صرف وہ کرم ممنوع ہیں جو مثبت لذات کی پیدائش کے موجب ہوتے ہیں۔ جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ بھکت کے کرموں کا کوئی محرک نہیں ہونا چاہئے۔ تو اس سے ان کرموں کا اخراج لازم نہیں آتا۔ جو ایشور کو خوش کرنے کی غرض سے کیے جاتے ہیں۔ صرف وہی کرم محرک رکھنے والے سمجھے جاتے ہیں۔ جن کا مقصد اپنے لیے حصول لذت ہوتا ہے اور یہ ہمیشہ ہی نتائج بد کے ساتھ آمیزش رکھتے ہیں۔ یہ بات پیشتر ہی کہی جا چکی ہے۔ کہ نیت تک فرایض کو بجالانا واجب ہے۔ مگر ان میں سے بعض فرایض ہیں۔ جو کفار سے کی فطرت رکھتے ہیں۔ یہ پراپت کہلاتے ہیں۔ ان کے ذریعہ ہمارے اعمال کے گناہگارانہ نتائج کا کفار ہو جاتا ہے۔ ایک بھکت کو موزوں الذکر قسم کے پراپت کرم نہیں کرنے چاہئیں۔

کیونکہ محبت کے ساتھ تفکر ایزدی بذات خود ہیں اپنے تمام گناہوں، بلکہ ہماری نیکیوں سے بھی صاف کر دینے کے لیے کافی ہوتا ہے۔ نیک کرم جو سورگ کی لذات کے موجب ہوتے ہیں۔ اس لیے وہ ہماری راہ نجات میں گناہوں کی مانند ہی قائل ہو جاتے ہیں۔ ہر ایک وہ بات جو ہمارے سامنے تنگ مقاصد کو پیش کر کے ہمیں تنگ دل بناتی ہے۔ پاپ (گناہ) ہے۔ اس نقطہ نگاہ سے بھکت کے حق میں جو طلبگار نجات ہوتا ہے، نیک اعمال بھی مضر ہوتے ہیں۔ پس نیکی کو ایک اضافی شے خیال کرنا چاہیے۔ جو اعمال عام آدمی کے لیے نیک شمار ہوتے ہیں۔ حصول نجات کی اعلیٰ اننگیں رکھنے والے شخص کے حق میں گناہ گزراہ بن جاتے ہیں، کیونکہ جو سچا بھکت برہم کا گیان پا کر اس کے دھیان میں لگ رہا ہے۔ اس کے لیے نیک یا برے کام نیکیاں طور پر بے سود ہوتے ہیں کیونکہ اس کے گزشتہ اعمال تو خود دھیان سے ہی کٹ جاتے ہیں، اور نئے اعمال ایسے گیانی آدمی کو چھو نہیں سکتے۔

رامانج کے مذہب کا کلیسا ئی تصور جسے وینکٹ بیان کرتا ہے۔ یہ ہے۔ کہ عابد کی روح سر میں ایک عصب خاص (مور و حنیہ ناڑی) کی راہ سے جسم سے نکلتی ہے اور آگ۔ دن۔ چاندنی راتوں اور موسم بہار کے برابر دن رات سال۔ ہوا۔ آفتاب۔ ماہتاب۔ برق۔ دُرن۔ اندر۔ پر جاپتی کی مدد سے بتدریج اوپر اٹھتی چلی جاتی ہے۔ ان دیوتاؤں کو ایشور نے اس کام پر مامور کر رکھا ہے۔ کہ وہ بھکت کو درجہ بدرجہ اوپر اٹھاتے چلے جائیں۔

انتہائی نجات کی حالت میں عقل انتہائی دوست حاصل کرتی ہے اور اگرچہ یہ حالت بھکتی کے اعمال کا نتیجہ ہوتی ہے۔ مگر اس حالت کے خاتمے کا کبھی کوئی امکان نہیں ہے، کیونکہ اس میں سلسلہ اسباب آخری طور پر کٹ جاتا ہے۔ گناہ اور نیکیاں جو من کو سکیرنے کا اثر رکھتی ہیں ختم ہو جاتی ہیں۔ اس لیے اس حالت سے تنزل کا کوئی امکان نہیں رہتا۔

ایک نجات یافتہ روح اپنی مرضی کے مطابق اجسام قبول کر سکتی ہے۔ اس کا جسم اس کے حق میں موجب قید نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ وہی

لوگ جن کے اجسام مشروط باعمال ہوتے ہیں۔ جسم کی بدولت قید کا دکھ اٹھاتے ہیں۔ نجات کی حالت اس سرور کامل کی حالت ہے۔ جو برہم کے لگاتار کشف و مشاہدہ سے حاصل ہوتی ہے اور جس کا وہ خادم ہو کر رہتا ہے۔ یہ خدمت باعث مصیبت نہیں ہوتی۔ کیونکہ خدمت صرف اس حالت میں موجب مصیبت ہوا کرتی ہے جب اس کا گناہوں کے ساتھ تلام ہو۔ نجات یافتہ شخص ان معنوں میں قادر مطلق ہوتا ہے۔ کہ خدا بھی اس کی خواہشات کو پورا نہ کرنے میں خوش نہیں ہوتا۔

نجات یافتہ شخص تمام اشیا کو برہم میں بطور اس کے اجزاء کے دیکھا کرتا ہے۔ اس لیے کوئی دنیوی معاملہ اسے دکھ نہیں دے سکتا۔ اگرچہ وہ اس بات کا علم رکھ سکتا ہے کہ ماضی میں اسے دنیا میں کئی چیزوں سے دکھ ہوا تھا۔

وینکٹ اس زندگی میں حصول نجات کے امکان سے انکار کرتا ہے کیونکہ نجات کی تعریف ہی حیات (پران)۔ جو اس اور جسم سے جو نتیجہ اعمال ہے۔ بے تعلق ہو جاتا ہے۔ جب برہم جیون مکت لوگوں کے متعلق سنتے ہیں۔ تب اس کا فقط یہ مطلب ہوتا ہے۔ کہ وہ لوگ ایک حالت مانند نجات حاصل کر چکے ہیں۔ اودیت وادیوں (قائلین مسئلہ وحدت وجود) کا یہ دعوے کہ حصول علم پر اصلی جہالت تو دور ہو جاتی ہے، مگر اس کی جزوی حالت (بیش ادوینا) موجود رہ کر نجات یافتہ شخص کو جسم کے ساتھ باندھے رکھتی ہے۔ باطل ہے۔ کیونکہ اگر مول او دیامٹ چکی ہے۔ تب اس کی جزوی حالتیں برقرار نہیں رہ سکتیں۔ مزید برآں اگر وہ باوجود حصول علم کے جاری رہتی ہیں تب یہ خیال کرنا محال ہے۔ کہ وہ نجات یافتہ شخص کی موت پر نابود ہو جائیں گی۔

### مذہب رامانج کے مطابق ایشور کا تصور

ہم دیکھ آئے ہیں کہ رامانج کی رائے میں ایشور کی ذات اہمستی کا

علم استدلال کے ذریعے نہیں بلکہ صرف شاستروں کی شہادت سے ہو سکتا ہے۔  
 وینکٹ کہتا ہے کہ سانکھیہ کا یہ مسئلہ کہ پرش کے ساتھ قرب کے باعث پر کرتی میں  
 حرکت پیدا ہونے سے دنیا کی پیدائش ہوتی ہے، تسلیم بخش نہیں ہے، کیونکہ  
 اپنشدیں صاف طور پر اعلان کرتی ہیں، کہ جس طرح مکڑی اپنا جال بنتی ہے، اسی  
 طرح خدا دنیا کو پیدا کرتا ہے۔ نیز شاستریہ بھی کہتے ہیں کہ ایشور نے پر کرتی اور  
 پرش میں داخل ہو کر پیدائش عالم کے وقت ان میں تخلیقی حرکت پیدا کی۔ اور  
 ایشور کے متعلق لوگ کا یہ تصور کہ وہ صرف ایک نجات یافتہ روح ہے۔۔ جو  
 ہر نہیہ گر بھوکے جسم میں داخل ہوتی ہے۔ یا کسی اور جسم پاک کو قبول کر لیتی ہے۔  
 شاستروں کی شہادت کے عین خلاف ہے۔ یہ سوچنا بھی فضول ہے، کہ پیدائش  
 عالم نجات یافتہ ارواح کے اشتراکی عمل کا نتیجہ ہے، کیونکہ یہ بات جس طرح  
 شاستروں کی شہادت کے خلاف ہے اسی طرح قدرتی امکان کے بھی متعنا و  
 ہے۔ کیونکہ بے شمار نجات یافتہ ارواح کی آرزو میں ایسے توافقی کامکان نہیں  
 ہے۔ جو بلا مزاحمت تعاون سے تخلیق عالم کی توجیہ کر سکتا ہو، اس لیے شاستروں  
 کی شہادت کی بنا پر یہ بات مافی گئی ہے۔ خواہ مخلوقات کی بہتری کے لیے یا اپنی لیللا  
 (پر مسرت بازی) کی خاطر خدا نے خود ہی اس دنیا کو پیدا کیا ہے اور اس  
 لامعاہ عمل کی لطف اندوزی کو کسی منفی شے کے ذریعے بیان نہیں کیا جاسکتا  
 مثلاً اکتاہٹ اور پڑمردگی سے بچنے کے لیے۔ بلکہ صرف اسی حرکت سے جو بذات خود  
 مسرت پیدا کرتی ہے۔ جب ہم ایشور کے غضب کے متعلق سمجھتے ہیں تو یہ خدا کی  
 دل شکنی کا اظہار نہیں ہوا کرتا۔ کیونکہ وہ بذات خود دائمًا کل ہے اور اس  
 کے لیے نہ کچھ کھوئے گا ہے اور نہ پائے گا۔ اس طرح غضب کے معنی صرف اس  
 کی وہ خواہش ہے۔ جو سزاوار لوگوں کو سزا دینا چاہتی ہے۔

نظام برابری کے مطابق انفرادی ارواح اور عالم مادی سے ایزودی جسم  
 تیار ہوتا ہے۔ شیتاریہ خاندان سے انت آریہ نیاٹے سیدھ گیان میں اس  
 مسئلے پر وینکٹ کی بحث کے مطابق اسے طوالت کے ساتھ بیان کرتا ہوا جسم  
 ایزودی کے تصور و معنی کی منطقیانہ تحلیل کرتا ہے جو ہماری بے توجہی کے لائق

نہیں ہے۔ وہ اس بات سے منکر ہے کہ جسم ایزدی میں جماعتی تصور پایا جاتا ہے، کیونکہ اگرچہ جسم کا تصور ہر ایک جسم مخصوصہ پر عاید ہو سکتا ہے۔ مگر اس تصور کی ہستی ہمیشہ ان میں سے کسی نہ کسی مثال خاص کے ساتھ تعلق رکھتی ہے اور اسی واسطے یہ تصور ایک بذات خود موجود ہمہ گیر جسمانیت کی جداگانہ ہستی کے خیال کو جائز قرار نہیں دیتا۔ ہم اسی قدر ہی کہہ سکتے ہیں۔ کہ انفرادی اجسام کے ساتھ ایک عالم گیر جسمانیت کا تصور مربوط ہوتا ہے۔ اس لیے جماعتی تصورات کے تمام خیالات کی توجیہ ان کے خیالات کی مانند ہوتی ہے اور جو اپنی اجتماعی حیثیت میں خاص قسم کی جماعات سے تعلق رکھتے ہیں، اور اس طریق پر وہ فوج یا مجلس کے اجتماعی تصورات کی مانند خیال کئے جاسکتے ہیں۔ مگر واسطیہ شری نو اس اپنی تصنیف رانج سدھانت منکرہ میں جماعتی تصورات کی توجیہ یوں کرتا ہے کہ وہ مجموعی گروہوں کے ساتھ گہری مشابہت کے تصور پر مبنی ہوتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ جب وہ مجموعی گروہ کاٹے کہلاتے ہیں۔ تب ان انفرادی مجموعی جماعتوں کے سوا کچھ نہیں دیکھا جاتا۔ وہ دونوں اس لیے کاٹے کہلاتے ہیں۔ کہ ان مجموعوں کے درمیان گہری مشابہت پائی جاتی ہے۔ پس مشابہ جماعات کی مشابہت مخصوصہ سے نمودار ہونے والی طبیعت کے تصور سے الگ اور کوئی ہستی نہیں ہے۔

۱۶۸

اننت آریہ رانج بھاشیہ میں شریہ (جسم) کی اس تعریف کا حوالہ دیتا ہے۔ کہ وہ اپنی کلیت میں۔ روح کے مقصد کے لیے ہی اختیار کر کے قابو میں رکھا جاتا ہے اور اس لیے یہ روح کے مقصد کا ایک ذریعہ محض ہوتا ہے۔ شریہ پرکاش کا معنی ہر شے پر آریہ اس تعریف کے یہ معنی لیتا ہے کہ جب کسی شے کی حرکت بالکل ہی کسی روح کے خواہش یا ارادے کے ماتحت نمودار ہو کر تابو میں رکھی جاتی ہے۔ تب وہ شے اس روح کا جسم کہلاتی ہے، جب یہ کہا جاتا ہے کہ یہ جسم اس

۱۔ نیائے سدھانجی۔ صفحہ ۱۸۰۔

۲۔ رانج سدھانت منکرہ قلمی نسخہ۔

اس روح سے تعلق رکھتا ہے۔ تب اس اضافت کے معنی صرف یہی ہوا کرتے ہیں۔ کہ اس جسم کی حرکات بالعموم اسی روح یا آتما کی وجہ سے ظہور میں آتی ہیں۔ اس میں شبہ و شک کی بنا پر ایک خادم کو اپنے مخدوم کا جسم اس لیے نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ اس حالت میں مخدوم اپنے خادم کی صرف چند حرکات پر ہی قابو رکھتا ہے۔ مذکورۃ الصدر تعریف میں یہ امر مفروض ہے کہ انفرادی ارواح کے ماتحت تباقی اور حیوانی اجسام میں اور ایشور کے ماتحت بے جان اشیاء میں حرکات ان ارواح کی لطیف حرکات ارادی کے باعث واقع ہوتی ہیں۔ اگرچہ ہم انھیں جان نہ سکیں۔

لیکن اس اعتراض کی پیش بینی کرتے ہوئے کہ اس امر کی کوئی اور اکی شہادت موجود نہیں کہ اجسام کی جسمانی و حیاتی حرکات ان پر حکمران دیوتاؤں کے لطیف ارادوں کی وجہ سے نمودار ہوتی ہیں۔ بلکہ ان کے بھاشیہ میں جسم کی ایک دوسری تعریف بھی بتلائی گئی ہے۔ اس تعریف کے مطابق جسم وہ ہے جو کسی روح کی ارادی کوششوں کے ذریعہ بحیثیت مجموعی مضبوط گرفت میں رکھا جائے۔ یا گرنے سے بچایا جاسکے۔ مگر اس تعریف پر بھی اعتراض ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ تعریف اس بیان کی توجہ نہیں کر سکتی جو ارواح کو جسم ایزدی خیال کرتا ہے۔ ارواح بے وزن ہوتی ہیں اور اس واسطے یہ فرض کرنا بے معنی ہے، کہ خدا انھیں گرنے سے روک رکھتا ہے اور اس لیے وہ اس وجہ سے اسی کے جسم کی مانند ہیں۔ اس تعریف کو اس حد تک بدلا جاسکتا ہے۔ کہ جسم وہ ہے جو ایک خاص روح کے اپنے ارادے کے ذریعہ بالکل ہی اس کے ساتھ مربوط رکھا جاتا ہے۔ مگر اس تبدیلی کے خلاف بھی اعتراض ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ تعریف زمانہ اور ان دیگر ہستیوں کو اپنے اندر جمع نہیں کرتی جو ساری کل ہیں۔ دوساریں کل ہستیوں کے درمیان تعلق اتصال ابدی اور غیر معلول خیال کیا جاتا ہے۔ اس لیے خدا اور زمانہ اور اس کی مانند اشیاء کے تعلق اتصال کر کے قیام کوشیت ایزدی کا نتیجہ نہیں کہہ سکتے اور اگر جسم کے یہ معنی ہوں، تب زمانہ وغیرہ کو جسم ایزدی

نہیں کہا جاسکتا۔ اس لیے ایک اور تعریف پیش کی گئی ہے کہ جسم وہ جوہر (دروہ) ہے۔ جو بالکل ہی روح پر منحصر اور اس کے تابع ہوتا ہے۔ انحصار اور ماتحتی کو ایک خوبی خاص کا ثمر خیال کرنا چاہئے۔ اس سیاق عبارت میں روح میں جو خوبی خاص نمودار ہوتی ہے وہ اس کا خواہ علت اور خواہ معلول کے طور پر تعین ہے۔ جب برہم کو علت خیال کیا جاتا ہے۔ تب یہ تعین صرف مادی اور انفرادی ارواح کے اجزائے لطیفہ کے ساتھ اس کے تلازم میں سمجھی جاسکتی ہے اور مرحلہ معلولیت پر بطور دنیا ئے گونا گوں اس کے ارتقا کو صرف مادے کی صورت کثیفہ کے لطیف اجزائے مادی اور ان ارواح کے تغیرات کے ذریعے ہی جانا جاسکتا ہے۔ جو اپنے اعمال اور بار بار کی پیدائشوں کے ذریعے حصول کمال کے لیے کوشاں رہتی ہیں۔ اس تصور کے مطابق برہم مادہ اور ارواح کے ساتھ تعلق کے بغیر نہ علت کو تسلیم کیا جاسکتا ہے اور نہ معلول کو، اسے علت یا معلول صرف اس وجہ سے خیال کیا جاتا ہے، کہ اسے مادہ اور ارواح کے علتی یا معلولی حالات کے تعلق میں دیکھا جاتا ہے۔ ارواح کو اس کا جسم اس لیے سمجھا گیا ہے کہ وہ اپنے حالات کے ذریعے اسے بطور علت یا معلول منعکس کرتی ہوئی اس کا مقصد پورا کرتی ہیں۔

یہ تعریف اس حد تک مزید تبدیلی چاہتی ہے۔ جہاں تک جسم کا ایسا تعلق معینہ موجود ہے کہ کبھی کوئی وقت نہ تھا۔ جب کہ یہ تعلق موجود نہ تھا۔ اس قسم کا تعلق (اپر تھک سدھ) بیرونی ہونے کی بجائے جسم اور روح دونوں کا جوہر معینہ ہوتا ہے یعنی جب تک ان میں سے کوئی ایک موجود ہے۔ وہ معین اور متعین ہونے کا رشتہ ضرور ہی رکھیں گے۔ اس لیے نجات یافتہ ارواح بھی جسم کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں اور کہا جاتا ہے۔ کہ زندہ روح کے ساتھ تعلق رکھنے والا جسم موت کے ساتھ مٹ جاتا ہے اور نام نہاد مردہ جسم وہ جسم نہیں ہوتا جس کے ساتھ زندہ روح کا تعلق تھا۔ مگر اس پر بھی یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ روح بھی تو جسم کے اعمالی و مساعی کا تعین کرتی ہے اور اس کے ساتھ تعلق لاینفک رکھنے کے باعث اس تعریف کی رو سے جسم کا جسم خیال کی جاسکتی ہے۔ اس

اعترض کو دور کرنے کے لیے اس تعریف میں یہ مزید تبدیلی کی گئی ہے کہ صرف وہی لاینفک رشتہ جو علم کی پیدائش کے تعلق میں علیت یا معلولیت کا فیصلہ کرتا ہے۔ جسم ہونے کی شرط خیال کیا جاسکتا ہے۔ سارا مطلب یہ ہے۔ کہ جسم روح کے ساتھ لاینفک تعلق رکھتا ہو اس کے تجربات علمیہ کو مشروط کرتا ہے اور اسی امر کو جسم کی صفت معترفہ خیال کرنا چاہئے جسم کی یہ تعریف نیا ہے کی اس تعریف جسم یہ مختلف ہے۔ جس میں جسم کو سعی (چیشا)۔ جو اس (اندزیہ) اور تلذذ (بھوک) کا محل (آشریہ) بتلایا گیا ہے کیونکہ ایسی تعریف میں چونکہ جسم کے ان انتہائی سروں میں بھی حرکت ہو سکتی ہے۔ جو روح کے اصلی ارادے کا براہ راست سہارا نہیں رکھتے۔ اس لیے سہارے (محل) کے تصور کی تعریف کی اس قدر توسیع ضروری ہے کہ اس کے اندر وہ اجزائے جسم بھی شامل ہوں۔ جو روح سے براہ راست متحرک جزو سے تعلق رکھتے ہیں۔ بالواسطہ تعلقات کی توسیع پر ہاتھ میں لی ہوئی اشیاء کی حرکت کو بھی اس میں شامل کیا جاسکے گا اور اس صورت میں ایک خارجی شے بھی جسم تصور ہوگی جو کہ ناممکن ہے۔ اہل نیائے کے اس جواب میں اس غیر منفک تعلق کے رشتے کو تعریف میں داخل کرنے کی ضرورت ہوگی۔ جس میں خارجی اشیاء سے بالکل مختلف طریق پر اجزائے جسم باہم مربوط ہو کر رہتے ہیں۔ لیکن ہم پہلے بتلا آئے ہیں کہ رامنچ اس سموائے تعلق کو تسلیم ہی نہیں کرتا۔

۳۰۱

برہم کو اس کے جسم پر کرتی وارواح کے ذریعے دنیا کی علت مادی خیال کیا جاسکتا ہے اور اگرچہ وہ علت مادی ہے اسے اسی طرح ہی علت فاعلی خیال کیا جاسکتا ہے۔ جس طرح انفرادی ارواح اپنے افعال کے ذریعے اپنے تجربات رنج و راحت کی علل فاعلیہ ہوتے ہیں اور ان میں چونکہ موخر الذکر اول الذکر میں لاینفک طور پر موجود ہوتے ہیں۔ وہ ان کی علل مادی تصور کئے جاسکتے ہیں۔ دوسرے پہلو پر اگر ایشور کو اس کے جسم سے الگ دیکھا جائے تب اسے ناقابل تغیر بھی خیال کیا جاسکتا ہے۔ پس ان ہر دو نقاط نگاہ سے ایشور کو علت مادی و فاعلی اور نیز غیر متغیر علت بھی سمجھا جاسکتا ہے۔



بھاسکر اور اس کے مقلدین کہتے ہیں۔ کہ برہم دو اجزاء رکھتا ہے ایک روحانی جزو (چدنش) اور دوسرا مادی جزو (اچدنش) اور وہ اپنے مادی جزو سے خود کو بدلتا ہوا اس طرح کے مادی تغیرات کے ذریعے کربوں کے چکروں میں گزرا کرتا ہے۔ بھاسکر کی رائے میں یہ شرائط تغیر برہم کی ذات کا جزو ہیں اور اس لیے یہ پرے (فنائی کلی) کی حالت میں بھی بصورت لطیف موجود رہتی ہیں اور صرف مرحلہ نجات پر ہی وہ شرائط (اپادھی) جو برہم کے بطور فرخ ظہور پذیر ہونے کی توجیہ کرتی ہیں۔ برہم میں محو ہو جاتی ہیں۔ وینکٹ خیال کرتا ہے کہ شرائط (اپادھی) کے تصور کے ذریعے توجیہ کو نامعاطفہ آمیز ہے اگر صرف بوجہ تلامذہ شرائط (اپادھی) جیووں کو ظہور میں لاتی ہیں۔ تب چونکہ سب کے سب ایشور کے ساتھ مل جاتے ہیں۔ اس لیے ایشور بھی محدود ہوگا۔ اگر شرائط (اپادھی) کے تصور کو پیالے یا صراحی کے اندر مکان کی مثال کے مطابق تصور کیا جائے۔ جہاں کہ مکان کا تسلسل قائم رہتا ہے اور شروط کرنے والے پیالے یا صراحی کی حرکت کے باعث ان سے مکان مشروط ہوتا ہے۔ تب قید و نجات کا سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا۔ نیز شرائط کا تصور شامل و مشمول کی مثیل کے موافق بھی نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ صراحی میں پانی۔ کیونکہ برہم کے تسلسل اور ناقابل تقسیم ہونے کے باعث ایسا تصور مہمل ہے۔ خود شرائط کو جیووں کو وجود میں لانے والی خیال نہیں کر سکتے۔ کیونکہ وہ اپنی ماہیت میں مادی ہیں یا دوبرکاش کی رائے میں برہم ایک پاک ہمہ گیر وجود ہے۔ جو تین قوائے ممیزہ، شعور، مادہ اور ایشور کی رکھتا ہے۔ اور ان طاقتوں کے ذریعے وہ مختلف قسم کے ان ظہوری تغیرات میں سے گزرتا ہے۔ جو اس کے سہارے رہ کر اسی کے ساتھ اس طرح بالکل ایک ہوتے ہیں جس طرح مسند کے ساتھ ٹہریں۔ جابے اور جھاگ۔ وینکٹ کہتا ہے۔ کہ دنیا کی پیدائش کی اس قسم کے عارضی اور کلام چلاؤ نقاط نگاہ سے توجیہ کرنے کی بجائے بہتر ہوگا کہ ہم شاستروں کی تقلید کرتے ہوئے برہم کو اس کے اپنے جسم کے ذریعے ان تغیرات کے ساتھ مربوط خیال کریں۔ نیز کائناتیں کی مانند ایشور۔ دنیا اور روح کو ایک ذات منزہ کے

ظہور ہی تغیرات خیال کرنا غلط ہے۔ کیونکہ شاستر صاف طور پر اعلان کرتے ہیں کہ ایٹور اور لا تغیر برہم بالکل ایک اور وہی کے وہی ہیں۔ اگر تبدیل ہیئت کے متعلق یہ خیال کیا جائے۔ کہ وہ برہم کی طاقتوں میں وقوع پذیر ہوتی ہے تب برہم کو دنیا کی علت مادی نہیں کہہ سکتے اور نہ ہی ان تغیرات کو برہم کی تخلیقات خیال کیا جاسکتا ہے اگر یہ کہا جائے کہ برہم اپنی طاقت کے ساتھ واحد بھی ہے اور ان سے مختلف بھی۔ تب یہ نظریہ جینیوں کے مسئلہ کثرت وجود کی مانند ہوگا۔ ایک مزید نظریہ یہ ہے۔ کہ برہم اپنی پاک ذات میں دنیا۔ ارواح اور خدا ہے اگرچہ یہ باہم مختلف ہیں اور ان کے اندر اس کی ذات خلیک اور مادی طور پر ظہور پذیر نہیں ہوتی۔ دینکٹ کہتا ہے کہ ہمارا تجربہ اور شاستر اس نظریے کی تردید کرتے ہیں۔ ایک اور نظریہ بھی ہے۔ جس کی رو سے برہم بحر شعور و سرور ہے اور وہ سرور ذات کے اچھالے سے ہی سبے شمار تغیرات میں سے گزرتا ہے اور اس کے ایک قلیل جز کو وہ ماسے میں تبدیل کر کے اس کی مختلف صورتوں میں روحانی اجزا کو پھونک دیتا ہے۔ اس طرح برہم خود ایسی محدود ارواح کی ایک تعداد میں مستحلب ہو جاتا ہے۔ جو سکھ دکھ کا تجربہ حاصل کرتی ہیں۔ اور یہ سارا تماشا اور عمل اس کے لیے موجب مسرت ہوتا ہے۔ یہ کوئی نادر الوجود واقعہ نہیں ہے۔ کہ ایسی ہستیاں دیکھی جاتی ہیں۔ جو درد آمیز اعمال کی راہ سے مسرت حاصل کرتی ہیں۔ اور اوتاروں کا معاملہ اس خیال کی مزید تائید کرتا ہے۔ ورنہ وہ اپنی آزادانہ مرضی سے جس دکھ اور مصیبت کو بہتے ہیں۔ وہ کوئی معنی نہ رکھتا۔ دینکٹ کہتا ہے۔ کہ یہ نظریہ مطلقاً بے مغز ہے۔ ایسے احمق لوگ ہر سکھ ہیں جو درد آمیز اعمال کو بھی ذریعہ مسرت خیال کرتے ہوں۔ لیکن یہ بات خیال میں نہیں آسکتی۔ کہ برہم جو عظیم کل اور قادر مطلق ہے۔ کسی ایسے شغل میں مشغول ہو رہے۔ جس میں ذرا بھی دکھ اور مصیبت ہو۔ ایک فرد کی مصیبت ہی کافی خرابی ہے اور کل دنیا کے ارواح کی مجموعی مصائب تو اتہائی طور پر ناقابل برداشت ہیں۔ پس کس طرح برہم خود کو مصیبت خیز بنائے بغیر اپنی مرضی سے تمام اس مصیبت کو اپنے سر پر لے سکتا ہے؟ اور مادی سکھ ظہور کو تو تماشا گاہ میں اداکاروں کا ایک کھیل سمجھنا چاہئے۔ مزید برآں

یہ نظریہ شاستروں کی شہادت سے مسترد ہو جاتا ہے۔ وینکٹ کا خیال ہے۔ کہ اس کا اپنا نظریہ ان تمام اعتراضات سے پاک ہے۔ کیونکہ اس کے نظریے کے مطابق برہم اور جیو کا تعلق نہ تو عینیت مطلقہ کا ہے اور نہ ہی وحدت و اختلاف کا ہے بلکہ جو ہر اور اعراض کا ہے۔ اعراض کے تقاضوں جو ہر پر اثر انداز نہیں ہو سکتے اور نہ ہی ان کا تعلق برہم یعنی جو ہر کو آلودہ کر سکتا ہے۔ آلودہ کرنے والا تلامذہ ہی وقت ہوتا ہے۔ جب کہ وہ کرموں کا باعث ہو۔ دینیات کی جانب وینکٹ ان تمام بڑے بڑے مذہبی مسائل کا قائل ہے جنہیں کتب پنج راتر میں بالتفصیل بیان کیا گیا ہے۔ خدا صاحب مہول، عظیم کل، قادر مطلق اور ہمہ پہلو کامل ہے۔ مگر اس کے ہمہ پہلو کامل ہونے کے یہ معنی نہیں کہ وہ کوئی خواہش ہی نہیں رکھتا۔ اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ اس کی خواہشات اور تمنائیں کبھی رایگاں نہیں جاتیں اور اس کی خواہشات اس کے قابو میں ہیں۔ جنہیں ہم اپنے چہنہ اور پاپ (غواہ و گناہ) خیال کرتے ہیں۔ وہ اس کی رضامندی اور ناراضماندی سے ظہور میں آتے ہیں۔ اس کی ناراضماندی اس میں کوئی دیکھ اور بے چینی پیدا نہیں کرتی اور اس کی ناراضماندی کے صرف یہ معنی ہیں کہ وہ ایک خاص نظریہ رکھتا ہے۔ جس کے مطابق وہ ہمیں سزا دے سکتا ہے۔ یا ہمیں اپنی رحمت سے محروم کر سکتا ہے۔ شاستروں کی ہدایات ایشور کے احکام ہیں۔ اپورب یا اورشٹ کی مانند کوئی ایسا جدا گانہ ذریعہ نہیں۔ جو اعمال کے ارتکاب اور ان کے ثمرے کے درمیان حائل ہو کر یا ارتکاب انفعال کے بعد قایم رہ کر انہیں چل دیتا ہو۔ صرف ایشور ہی قایم رہتا ہے اور وہ ہمارے اعمال سے خوش یا ناخوش ہو کر رہتا ہے۔ اور وہ جس طرح مناسب سمجھتا ہے۔ اعمال کے ثمرے ادا کرتا ہے، شاستر صرف اسی قدر بتلاتے ہیں کہ کون سے اعمال اس کی نگاہ میں پسندیدہ شمار ہوں گے اور کون سے اس کے احکام کے خلاف ہیں۔ شاستروں میں بتلاتے ہوئے یگیوں کا مقصد ایشور کی پوجا ہے اور ان یگیوں میں جن دیتوں کی پوجا کی جاتی ہے وہ سب کے سب ایشور کے مختلف نام ہی تو ہیں۔ تمام اخلاق

۳۶۶ اور مذہب اس نظام کی رو سے احکام ایروہ کی اطاعت اور ایشور کی پرستش ہیں۔ ایشور کی رحمت سے ہی کوئی شخص نجات حاصل کر سکتا ہے۔ جب کہ انسان کی عقل انتہائی وسعت حاصل کر لیتی ہے اور وہ ایشور کی غیر محدود ذات کے لگاتار تصور کی بدولت گویا اس بحر سرور میں مستغرق رہتا ہے۔ جس کے مقابلے میں تمام دینیوی لذات عذابات کی مانند ہیں۔ انجام کار یہ بات خود انسان کے بس کی نہیں ہے کہ وہ اپنی کوششوں سے نیک یا بد ہو سکے۔ خدا ہی اپنی خوشی یا ناخوشی سے انسان کو نیک یا بد بنایا کرتا ہے اور اسی کے مطابق سزا و جزا دیتا ہے اور جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے۔ کہ نیکی اور بدی کسی فرد کے موضوعی خصایل نہیں ہیں۔ بلکہ خدا کی اپنی خوشی یا ناخوشی کے مطابق اس کے نظریے ہیں۔ جسے وہ اوپر اٹھانا چاہتا ہے، اسی سے نیک کام کرواتا ہے اور جسے وہ گرانا چاہتا ہے اس سے بُرے کام کرواتا ہے۔ آخری انتخاب فیصلہ خود اس کے اپنے ہاتھ میں ہے انسان اس کے ہاتھ میں ایک آلہ کار ہے۔ انسانی اعمال بذات خود اپنے ثمرجات کی ضمانت نہیں کر سکتے۔ ایشور کی خوشی اور ناخوشی کے مطابق ہی کرم اپنے بھلے یا برے پھل لایا کرتے ہیں۔

## شکر کے مذہب کے خلاف منطقیہ تنقید

جو ناظرین یہاں تک کتاب ہذا کا مطالعہ کر چکے ہیں۔ انہوں نے ضرور دیکھ لیا ہوگا۔ کہ شری دشنو کے مذہب فکر کے سب سے بڑے مخالفین شکر اور اس کے مقلدین گزرے ہیں۔ جنوبی ہند میں شری ویشنو شیو اور جین لوگوں کے اور بھی مذہبی مخالف ہوئے ہیں، شری ویشنو شیو اور جین لوگوں کا

میں باہمی تعذیب تاریخ کی ایک عام صداقت ہے۔ ایک یا دوسرے مقامی راجا یا مذہبی راہنما کے زیر اثر لوگ ایک مذہب کو چھوڑ کر دوسرے کے پیروہوتے رہے ہیں۔ بشوپرنا راین۔ دشنویا کرشن کی برتری یا اس کے خلاف ان پریشو کی برتری ثابت کرنے کے لیے کئی کتابیں لکھی گئیں۔ مادھو اور اس کے مقلدین بھی شری وشنوؤں کے مخالف تھے۔ مگر بعض لوگ فلسفہ، ادھو کو فلسفہ شری وشنو کے ساتھ کم و بیش ملتا جلتا خیال کرتے تھے۔ اور دوسرے لوگ مادھو کے خیالات پر سخت نکتہ چینی کرتے تھے۔ مادھوؤں کے خلاف غافلانہ بحث کی مثال ہما چاریہ کی تصنیف پاراشوریہ وجے اور پرکال پتی کی تصنیف وشنو پرراج پیش کرتی ہیں۔ شری وشنو بھی بھاسکر اور یادو پرکاش کے خیالات پر نکتہ چینی کرتے تھے۔ رامانج کا ویدانت سنگرہ اور وینکٹ کا وادی تریہ کھنڈن اس مخالفت کی قابل ذکر مثالیں ہیں۔ مگر شری وشنو مذہب کے سب سے بڑے مخالف شنکر اور اس کے مقلدین تھے۔ شت دشنی اس قسم کی ایک مناظرانہ تصنیف ہے جس میں وینکٹ ناتھ نے شنکر اور اس کے مقلدین کے خیالات پر پورے زور کے ساتھ نکتہ چینی کی ہے۔ اور کتاب کا نام ہی ظاہر کرتا ہے۔ کہ مصنف نے اس میں ایک سو مناظرانہ امور پیش کئے ہوں گے۔ مگر اس کی جو جلد کا بنی ورم کے مطبع سد رشن سے شائع ہوئی ہے۔ اس میں صرف چھیاٹھ تریدیات موجود ہیں اور مصنف ہڈانے جو قلبی نسخے دیکھے ہیں۔ ان میں بھی تعداد تریدیات اس سے زیادہ نہیں ہے۔ اسی مطبوعہ کتاب میں دادھولا شری پرکاش کے شاگرد ہما چاریہ عرف رامانج داس پر ایک تفسیر موجود ہے۔ لیکن یہ کتاب چونسٹھویں ترید پر ختم ہو جاتی ہے اور باقی دو تیرات کھوئی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ مطبوعہ کتاب میں دو اور تریدیات شامل ہیں جن پر کوئی تفسیر موجود نہیں ہے۔ پی۔ بی۔ انت استاچاریہ کہتا ہے کہ کتاب چھیاٹھ تریدیات پر ختم ہو گئی تھی۔ اگر مدیر کی اس رائے کو مانا جائے۔ تب شت درشنی میں۔ شت کے معنی ”سو“ کی بجائے ”کئی“ ہوں گے۔ یہ قیاس کرنا بہت مشکل ہے۔ کہ آیا وینکٹ نے باقی چونسٹھ تریدیات واقعی طور پر

لکھی تھیں جو تلف ہو گئیں یا صرف چھپا سٹھ تردیدات جو اب ملتی ہیں لکھی تھیں ان میں سے اکثر میں کوئی نیا مواد نہیں ہے اور ان میں سے اکثر تو معتقدانہ اور فرقہ پرستانہ دیکھی ہی رکھتی ہیں۔ ان کی مذہبی اور فلسفیانہ قیمت بہت کم ہو چکی ہے۔ اور اس لیے یہ اس فصل میں چھوڑ دی گئی ہے کہ جو اسٹھوں میں تردید پر فخر ہو جاتی ہے۔ باسٹھوں میں تردید شکر کے ویدانت کی اس ناجائز بات پر بحث کی ہے۔ کہ وہ شکر وروں کو برہم گیان کے حق سے محروم رکھتا ہے۔ ترسٹھوں میں تردید میں وینکٹ طالب ویدانت کی ان صفات پر بحث کرتا ہے۔ جو اسے اس کے مطالعے کا استحقاق دیتی ہیں۔ چونسٹھوں میں تردید میں شکر کے سنیاسیوں کے بیرونی بھیس اور علامات کی نامناسبیت پر بحث کی گئی ہے۔ پینسٹھوں میں تردید میں بعض قسم کے سنیاسیوں کے ساتھ میل جول سے افتناع اور چھپا سٹھوں میں تردید میں اس پر یہ کہ شکر کا فلسفہ برہم ہونے کے ساتھ موافقت نہیں رکھتا۔ بحث کی گئی ہے۔

### اعترافات

۱۔ یہ خیالی کہ برہم نرگن ہے اس امر کی کوئی تسلی بخش توضیح نہیں کر سکتا کہ کسی برہم کا لفظ صحیح طور پر ایک بے صفت ہستی کو ظاہر کر سکتا ہے۔ کیونکہ اگر بے صفت ہوتو وہ برہم کی اصطلاح سے بیان نہیں کیا جاسکتا خواہ اس لفظ کے لغوی معنی لیے جائیں خواہ مفہومی۔ اگر یہ لفظ اپنے معنوں میں مستعمل نہیں ہو سکتا تو دوسرے معنوں میں بھی اس کا استعمال ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ مفہومی یا تعبیری معنوں کی توسیع صرف اسی صورت میں ہو سکتی ہے۔ جب کہ کسی خاص معنوں میں اصلی معنوں کا لینا ممکن نہ ہو۔ نیز برہم شاستروں کی شہادت سے جانتے ہیں۔ کہ برہم کا لفظ اکثر اپنے ابتدائی معنوں میں مستعمل ہوتا ہوا اس عظیم ہستی کو ظاہر کرتا ہے۔ جو غیر محدود تعداد میں نہایت ہی اعلیٰ درجے کی صفات رکھتی ہے اور یہ امر واقعہ کہ کئی ایسی عبارات موجود ہیں جن میں برہم کے بے صفات پہلو کی طرف بھی

اشارہ دیا گیا ہے۔ بطور اعتراض کے پیش نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ ان عبارات کی اور طرح پر بھی تشریح ہو سکتی ہے اور اگر اس بارے میں کوئی شک بھی پایا جائے۔ تب بھی مخالف اس شک کا فائدہ اٹھا کر برہم کو صفات سے پاک نہیں کہہ سکتا اور یہ کہنا بھی ممکن نہیں ہے کہ برہم کا لفظ اصلی برہم کو صرف کنایتہ ظاہر کرتا ہے کیونکہ شاستر اس امر کا اعلان کرتے ہیں کہ برہم کے لفظ کے معنی کا براہ راست تجربہ کیا جاسکتا ہے۔ اس لیے برہم کے متعلق مخالف کے نظریے کی رو سے برہم کا لفظ ہی بے معنی ہوگا۔

۲۔ اصطلاح برہم کے ان معنوں کے مطابق جس کو شکر ایک بے صفات ہستی کے طور پر پیش کرتا ہے۔ برہم کے متعلق مزید تحقیقات کی کنجائش ہی نہیں رہتی۔ شکر کہتا ہے۔ کہ برہم عموماً ہم سب کے آتما کے طور پر جانا جاتا ہے۔ برہم کے متعلق تحقیقات کے یہ معنی ہوں گے کہ اسے اس کی ماہیت مخصوصہ کے لحاظ سے جانا جائے۔ آیا وہ ایک جسم ہے، جو شعور سے بہرہ ور ہے، بسکا پر بھو اور پاک ذات (آتما) ہے یا کوئی اور ہستی ہے، جس کے متعلق بہت اختلاف رائے ہے۔ وینکٹ کہتا ہے کہ اگر برہم کا کشف ذات بے آغاز ہے۔ تب یہ ہماری تحقیقات کا محتاج ہی نہیں ہے۔ جو کچھ بھی علل و شرائط پر انحصار رکھتا ہے۔ وہ لازمی طور پر محلول ہوگا اور اس حالت میں برہم کا کشف بھی ایک محلول ہوگا۔ جو صاف طور پر شکر کے منشا کے خلاف ہے۔ پس برہم کی فطرت عامہ و مخصوصہ کے متعلق کوئی تحقیقات بھی اس کی ذات پاک سے متعلق نہیں رکھ سکتی۔ اور اگر مقلدین شکر یہ کہیں۔ کہ یہ کھوج برہم کی ذات حقیقی سے نہیں بلکہ برہم کی نمود باطل (اپہت سوروپ) سے سروکار رکھتی ہے۔ تب اس کھوج سے حاصل شدہ علم بھی ایک نمود باطل ہوگا اور اس علم باطل سے کچھ فائدہ نہ ہوگا نیز جب برہم بے اجزا اور بذات خود روشن ہے۔ تب اسے عام یا خاص طور پر جاننا کوئی معنی نہیں رکھتا، کیونکہ اس میں کوئی ایسا اختیار ممکن ہی نہیں۔ ضروری ہے کہ یا تو اس کا علم کلیتہً ہو یا بالکل ہی نہ ہو۔ اس کے اندر اجزا کی کوئی ایسی تمیز ہو ہی نہیں سکتی، جس کی وجہ سے اس کے علم میں

مدارج کا امکان ہو۔ ہر ایک قسم کی جلیا سا (کھوج) کے یہ معنی نہیں کہ اس کا موضوع عام طور پر تو معلوم ہے، مگر اس کا زیادہ تفصیلی علم درکار ہے، چونکہ شکر کا خالی از صفات اور یکساں اور متناس برہم ایسی تحقیقات کا موضوع ہو نہیں سکتا۔ اس لیے کسی ایسے برہم کی کھوج (جلیا سا) ممکن نہیں ہے بقدرین شکر جلیا طور پر یہ کہنے کا حق نہیں رکھ سکتے، کہ اس نظریے کی رو سے برہم کا عام اور خاص علم ممکن ہے، کیونکہ یہ کہا جاسکتا ہے، کہ اگرچہ برہم عام طور پر معلوم العوام ہو۔ تب بھی ظہورات موہومہ سے مختلف ہونے کے طور پر اس کے جاننے کی گنجائش باقی رہتی ہے۔ کیونکہ اگر برہم فطرت مخصوصہ نہ رکھتا ہو۔ تب اسے عام طور پر جاننا بھی ممکن نہ ہوگا۔ (نرویش سامانیہ نشیدہ) اگر یہ کہا جائے، کہ ظہور عالم کو باطل جاننا ہی برہم کو جاننا ہے۔ تب ویدانت اور ناٹکار جن کے مسئلہ تشکیک میں کوئی فرق ہی نہیں رہ جاتا۔

۳۔ یہاں دینکٹ وہ کثیر الاستعمال دلیل پیش کرتا ہے۔ جو مسئلہ گیان کرا سچے کے حق میں شکر کے اس خیال کے خلاف دی جاتی ہے۔ کہ عارف (گیانی) کو فرائض (بذہبی رسوم) کے انجام دہی کی کوئی ضرورت نہیں۔

۴۔ یہاں دینکٹ کہتا ہے کہ تمام غلطیاں اور دھوکے صرف اس علم سے نابود نہیں ہو جاتے کہ ظہور عالم باطل ہے۔ فرائض کی ادائیگی اس حالت میں بھی قطعی طور پر ضروری ہے جب کہ اعلیٰ ترین علم بھی حاصل ہو چکا ہو۔ یہ بات بتلائے یرقان کی مثال سے بہت اچھی طرح واضح ہوتی ہے۔ زردی کا دھوکا صرف اس بات کو جاننے سے دور نہیں ہو جاتا، کہ دہ زردی باطل ہے بلکہ صرف ان ادویات کے ذریعے دور ہو سکتا ہے، جو اس مرض کو دور کر سکتی ہیں۔ انتہائی نجات برہم پر بھوک کی پرکشش و تحمید سے حاصل ہو سکتی ہے، نہ کہ کسی غلط فہم کے انکشاف سے۔ وحدت کے متعلق شاستروں کو سن لینے سے ہی انتہائی نجات کا حصول ممکن نہیں ہے، کیونکہ اگر یہ بات ہوتی، کہ تب شکر تو اس نجات کو حاصل کر لیتا، اگر اسے یہ حالت نصیب ہوتی۔ تب وہ برہم میں محو ہو جانے پر اپنے شاگردوں پر اپنے خیال کی تشریح نہ



کر سکتا۔ نیز یہ خیال کہ وحدت کے متعلق شاستروں کے معنی سمجھ لینا۔ براہ راست کشف ہے۔ باطل ہے، کیونکہ ہمارا معمولی تجربہ ہی بتلا رہا ہے کہ شاستر کا گیان لفظی گیان ہے اور اس وجہ سے اسے براہ راست اور بلا واسطہ علم نہیں کہہ سکتے۔  
 ۵۔ مذکورہ بالا اعتراض کے جواب میں شکر کہتا ہے، اگرچہ آتما کے ساتھ تمام اشیا کی عینیت کا علم حاصل ہو سکتا ہے۔ ظہور عالم کا دھوکا تب تک جاری رہ سکتا ہے۔ جب تک کہ موجودہ جسم فنا نہ ہو۔ اس پر وینکٹ پوجتھا ہے، اگر صحیح علم سے اودیا (جہالت) مٹ سکتی ہے، تب ظہور عالم کس طرح برقرار رہ سکے گا؟ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اودیا (جہالت) کے مٹ جانے پر بھی نقوش اصلی (واسنائیں) موجود رہ سکتے ہیں۔ تب اس کا جواب یہ ہو گا۔ کہ اگر واسنائیں حقیقی وجود رکھتی ہیں۔ تب مسئلہ وحدت وجود رد ہو جائے گا۔ اگر واسنائوں کو برہم کے اجزا خیال کیا جائے۔ تب برہم ان کے تعلق میں طوٹ ہو جائے گا۔ اور اگر واسنا کو اودیا کی پیدائش خیال کیا جائے۔ تب اسے اودیا کے ٹٹنے کے ساتھ ہی مٹ جانا چاہئے۔ اور اگر اودیا کے مٹ جانے پر بھی واسنائیں برقرار رہتی ہیں تب ان کا خاتمہ ہی کیونکر ہو سکے گا؟ اور اگر واسنائیں خود بخود ختم ہو جاتی ہیں۔ تب اودیا بھی خود بخود ختم ہو سکتی ہے۔ پس اس امر کی کوئی دلیل ہی نہیں ہے کہ اودیا کے ٹٹنے اور پریم گیان کے حاصل ہونے پر واسنا اور اس کا نتیجہ ظہور عالم ہے برقرار رہ سکیں۔

۶۔ شکر اور اس کے مقلدین کہتے ہیں۔ کہ وحدت کو بیان کرنے والے شاستروں کا کلام اس شخص کے ذہن میں برترین حقیقت کا براہ راست اور بلا واسطہ علم نمودار کر دیتا ہے جو تعلیمات ویدانت سننے کے لیے مناسب فوجیوں کے حصول سے پاک دامن ہو چکا ہے۔ اس امر کو کہ ویدانت شاستروں کا سننا آتما کا بطور برہم کے براہ راست اور بلا واسطہ علم روشن کر دیتا ہے۔ اس لیے تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس کی توضیح کا کوئی دوسرا طریقہ ہی موجود نہیں ہے۔ اس کے جواب میں وینکٹ کہتا ہے، کہ اگر ویدانت شاستروں کے سننے سے براہ راست اور بلا واسطہ علم حاصل ہو جانے کی صورتِ خاص کو تسلیم

کر لیا جائے کہ وہ لفظی قوت سماعت سے اس لیے حاصل ہو جاتا ہے کہ اس کے سوا  
 برہم گیان کے حصول کا کوئی ذریعہ ہی نہیں۔ تب تو انومان اور دوسرے  
 الفاظ کی قوت سماعت کو بھی براہ راست علم کا ذریعہ ماننا پڑے گا۔ کیونکہ  
 انھیں بھی اسی طرح خالص علم کی نموداری کے وسایل خیال کیا جاسکتا  
 ہے۔ مزید براں اگر لفظی علم اپنے اسباب رکھتا ہو، تب اس علم کے ظہور کو  
 کس طرح روکا جاسکتا ہے اور کس طرح ان اسباب کے اجتماع سے براہ راست  
 اور فوری علم حاصل ہو سکتا ہے۔ جو اسے کبھی پیدا نہیں کر سکتے کسی وقت خاص  
 پر حاصل شدہ علم کو اس میں ایک منفرد شعور کا کشف خیال نہیں کیا جاسکتا  
 جو کل زمانوں اور کل افراد کے علم کے ساتھ ایک ہے اور اس لیے وہ  
 الفاظ جو ایسے علم کی طرف راہنمائی کرتے ہیں۔ ایسے براہ راست (پیرکوش)  
 علم کے پیدا کرنے والے نہیں خیال کئے جاسکتے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ اس  
 سبب کے سوا جو ایسے شعور کی صورت میں خصوصاً علم کا موجب ہوتا ہے۔ شعور منہ  
 کے کشف کا کوئی اور وسیلہ نہیں ہے۔ تب یہی بات علم کے تمام وسایل پر صادق  
 آتی ہے اور یہی بات انومان اور ویدانت شاستروں کے علاوہ دوسرے  
 لفظی بیانات پر بھی عاید ہوگی۔ اس لیے ویدانت شاستروں کے حق میں  
 ایسے دعووں کو پیش کرنا ممکن نہیں ہے۔ جو دوسرے معمولی لفظی بیانات  
 اور انومان اپنے لیے نہیں رکھ سکتے۔ ایسے فقرہ کی صورت میں جسے وہ تم  
 دسویں آدمی ہو، اگر وہ شخص جس سے خطاب کیا گیا ہو۔ پہلے ہی جانتا ہو کہ  
 وہ دسواں آدمی ہے، تب تو اس جملے کو سمجھنے کے معنی اس ادراک کا  
 اعادہ محض ہوں گے۔ جو اسے پہلے ہی حاصل ہے۔ لیکن اگر وہ شخص نہیں  
 جانتا کہ وہ دسواں آدمی ہے، تب اسے یہ اطلاع لفظی بیان کے ذریعے  
 ملی ہے۔ اور اس لیے اس اطلاع کو بلا واسطہ، براہ راست ناورد اور اکی  
 نہیں کہا جاسکتا۔ اس خصوص میں یہ امر قابل توجہ ہے کہ اگرچہ معروض علم  
 دہی کا وہی ہو، مگر طرق اطلاع کے اختلاف سے حاصل شدہ علم بھی مختلف  
 ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ایک ہی شے کو ایک جزو میں ادراک کا جانا جاسکتا ہے

اور دوسرے جزو میں بغیر ادراک کے۔ مزید براں اگرچہ برہم کا کشف براہ راست ہوا کرتا ہے۔ لیکن ”تو وہ ہے“ کے جملے کے سننے سے اس کے متعلق پہلا علم تو قطعی علم ہی ہے۔ دوسرے لمحے میں ایک ایسے علم کا آغاز ہوتا ہے جو براہ راست اور غیر منفصل ہے۔ لیکن اگر پہلے تعلم کو براہ راست اور غیر منفصل نہ مانا جائے۔ تب دوسرا تعلم بھی کس طرح براہ راست اور غیر منفصل خیال کیا جاسکتا ہے؟ پھر دیکھو۔ منکر کہتا ہے چونکہ ظہور عالم کے بطلان کی کسی اور طریق سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔ اس لیے دیدانت خاستروں سے جو علم حاصل ہوتا ہے اسے بلا واسطہ ہی سمجھنا چاہئے۔ کیونکہ ذات حقیقی کے براہ راست اور بلا واسطہ کشف کے ذریعے دھوکا رفع ہو جاتا ہے، مگر دنیا باطل نہیں ہے، اگر اسے اس لیے باطل مانا جائے، کہ یہ جانی جاسکتی ہے، تب تو برہم بھی اسی بنا پر باطل ٹھہرے گا۔ نیز اگر ظہور عالم کو باطل خیال کیا جائے، تب یہ کہنا کوئی معنی نہیں رکھتا، کہ صحیح علم سے ایسا ظہور مرٹ جاتا ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ ظہور عالم نہیں مٹتا بلکہ اس کا علم ختم ہو جاتا ہے، تب یہ کہا جاسکتا ہے، کہ ذہنی حالت کے بدلنے پر بھی جھوٹا علم اس طرح ہی ختم ہو سکتا ہے جس طرح کہ گہری نیند میں چاندی کا دھوکا نہیں رہتا یا یہ اتنباط یا دیگر ذرائع تعلم سے بھی رافع ہو سکتا ہے۔ اس امر کے لیے کوئی قطعی اشارہ موجود نہیں کہ علم باطل کو صرف براہ راست اور بلا واسطہ علم کے ذریعے ہی دور کیا جاسکتا ہے پھر اگر یہ کہا جائے، کہ دنیا کے خاتمے کے معنی اس کے سبب کا خاتمہ ہیں۔ تب اس کا جواب یہ ہوگا، کہ حقیقت کا کوئی براہ راست کشف ممکن نہیں۔ جب تک کہ کسی دوسرے وسیلے سے سبب کو رفع نہ کیا جائے جب تک آنکھ کے پردہ بشکی پر انگلیوں کا دباؤ موجود ہے۔ دو چاند ہی دکھائی دیتے ہیں گے۔ اس واسطے ہی فرض کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا کہ صرف براہ راست اور بلا واسطہ اور ادراک کے ذریعے ہی ظہور عالم کے بطلان کا خاتمہ ہو جائے گا۔ اگر ظہور عالم کے بطلان کے خاتمے کے فقط یہی معنی ہوں، کہ علم کی نموداری اس کی متضاد ہے۔ تب یہ بات بالواسطہ علم سے بھی حاصل ہو سکتی ہے، جیسا کہ دو چاند نظر آنے کا دھوکا

دوسرے لوگوں کی اس شہادت کے ذریعے بھی دور ہو سکتا ہے۔ کہ صرف ایک چاند موجود ہے، مگر نہ صرف دنیا ہی باطل نہیں ہے اور اس لئے ختم نہیں ہو سکتی بلکہ لفظی علم کو براہ راست ادراک کا موجب خیال نہیں کیا جاسکتا اور اگر یہ ایسا بھی ہوتا۔ تب بھی اس کے ساتھ دیگر فرضی شرائط کا ہونا لازم ہوگا۔ جس طرح کہ بصری ادراک میں توجہ۔ ذہنی جو کسی اور دیگر جسمانی شرائط فرضی عناصر ہیں۔ پس صرف لفظی علم بذات خود براہ راست کشف کا موجب نہیں ہو سکتا یہ فرض کر لینا بھی درست نہیں ہے کہ غیر ادراکی علم ادراکی علم کی تردید نہیں کر سکتا، چنانچہ یہ بات معلوم العوام ہے، کہ چراغ کے لگاتار شعلے کا ادراک اس خیال سے مسترد ہو جاتا ہے، کہ شعلہ لگاتار ہو نہیں سکتا اور جو شعلہ لگاتار معلوم ہو رہا ہے، وہ دراصل مختلف شعلوں کا متواتر وجود میں آنا ہے۔ پس اگر ویدانت شاستروں کے سننے کو ہی بلا واسطہ ادراک کا ذریعہ خیال کر لیا جائے، تب بھی اس امر کی کوئی ضمانت نہیں ہو سکتی، کہ علم کی بعض دیگر صورتوں کے ذریعے اس کی تردید نہ ہو جائے گی۔

۷۔ خالص اور مافیہ سے پاک شعور کی حقیقت کی تردید کرتا ہوا دینکٹ کہتا ہے کہ اگر کوئی ایسی شے موجود بھی ہوتی، تب بھی یہ خود بخود اپنی ذات کو بطور حقیقت ظاہر نہ کر سکتی۔ کیونکہ اگر یہ ایسا کرتی۔ تب اسے نئے صورت خیال نہ کیا جاسکتا۔ کیونکہ اگر یہ ہر ایک قسم کے مافیہ کے بطلان کو ثابت کرتی، تب ایسا مافیہ تو اس کی بناوٹ میں موجود ہوتا اور اگر اس کی حقیقت کو دیگر تعلقات سے ثابت کیا جاتا۔ تب صاف طور پر یہ بذات خود روشن نہ ہوتی۔ پھر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ شعور محض خود کو کس پر نمودار کیا کرتا ہے، مقلدین تشکر یہ جواب دیا کرتے ہیں کہ یہ اس یا اس شخص پر نمودار نہیں ہوا کرتا بلکہ اس کی اپنی ذات ہی کشف ہے۔ مگر یہ جواب ان معنوں سے بالکل مختلف ہوگا جو کہ عام طور پر اس لفظ کے لیے جاتے ہیں، کیونکہ ظہور کسی نہ کسی شخص کے لیے ہوا کرتا ہے۔ مافیہ سے پاک شعور کے خلاف سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ ہم اس طرح کی کسی چیز کا بھی تجربہ نہیں کر سکتے۔ اس

واسطے اس کے تقدم۔ برتری اور مافیہ کو روشن کرنے کی طاقت جو اس میں فرض کی جاتی ہے۔ قابل تقسیم نہیں ہے۔ گہری اور بے خواب نیند میں سرور کی مثال بھی بے سود ہے کیونکہ اگر اس حالت میں مافیہ سے پاک شعور کا بطور سرور تجربہ ہوتا ہے۔ وہ سرور کے موضوعی تجربے کی صورت میں ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ ایسے مافیہ سے پاک خیال نہیں کیا جاسکتا۔ نیند سے بیدار ہونے پر مابعد کا تجربہ شخص مد رک کو یہ اطلاع نہیں دے سکتا، کہ وہ مافیہ سے پاک شعور کا تجربہ دیر تک کرتا رہا، کیونکہ اس کی کوئی شناخت نہیں ہے اور شناخت کی موجودگی اس کی نام نہاد مافیہ سے پاک صفت کے ساتھ کوئی مطابقت نہیں رکھ سکتی۔

۸۔ غیر متعین (نردکھ) علم کی تردید کی کوشش میں وینکٹ کہتا ہے کہ یہ نام نہاد غیر معین علم ایک متعین معروض کی طرف اشارہ دیتا ہے جسے تجربے کے لمحہ اول میں ہی شے کا ادراک بطور کل بمعہ صفات بذریعہ حواس ہوا کرتا ہے بعد میں اسی معروض کو ہی تصوری صورتوں میں تعمیر کر لیا جاتا ہے۔ غیر معین مرحلے کی صفت خاص یہ ہے کہ اس حالت میں شے کی کسی بھی صفت یا پہلو پر توجہ خاص نہیں دی جاتی، لیکن اگر ایسی صفات مخصوصہ صحیح و قوف کے معروض کو پہلنے والی نہ ہوتیں۔ تب ایسی صفات مابعد کے مرحلہ تعلیم پر کبھی نمودار نہ ہو سکتیں اور علم غیر معین کبھی علم شخص میں نہ بدل سکتا۔ صفات مخصوصہ کا مرحلہ اول میں ہی ادراک ہوا کرتا ہے۔ مگر یہ صفات اس وقت معین صورت اختیار کر لیتی ہیں، جب مابعد کے لمحات میں اسی قسم کی دیگر صفات مخصوصہ کو یاد کیا جاتا ہے۔ پس ایک خالص غیر معین ہستی کبھی ادراک کا معروض نہیں ہو سکتی۔

۱۹۔ اہل شکر کا دعویٰ یہ ہے کہ ادراک ہستی پاک سے ساتھ برہم رست تعلق رکھتا ہے۔ اور یہ جہالت کی وجہ سے سو و مخلفہ کو اس سے منسوب کیا جاتا ہے اور اسی تعلق کے باعث وہ صورتیں بھی براہ راست ادراک کے موضوعات معلوم ہوتی ہیں، وینکٹ کہتا ہے کہ وہ دواور اس کے

اعراض کو ہم بذریعہ حواس بیک وقت محسوس کیا کرتے ہیں۔ کیونکہ وہ اسی معروض کے اجزاء ہوتے ہیں جو ہمارے علم کو معین بناتا ہے۔ یہاں تک کہ کلیات بھی ہمارے براہ راست علم کے معروضات ہو سکتی ہیں۔ اور جب ان کلیات کو بعد میں باہمی طور پر تمیز کیا جاتا ہے۔ تب ہی مختلف اعمال پر مشتمل ایک جداگانہ ذہنی عمل کی ضرورت ہو ا کرتی ہے۔ نیز اگر اور اک صرف غیر معین ہستی کا ہی پتا دیتا۔ تب کیونکہ مختلف اشیا اور ان کے باہمی اختلافات کے تجربے کی توجیہ کی جاسکتی ؟

۱۳۔ شکر کے اس نظریے کی تردید کرتا ہوا کہ اختلاف کا علم خواہ بطور ایک مقولے کے اور خواہ بطور ایک صفت مخصوصہ کے باطل ہے۔ دینیک کہتا ہے کہ اختلاف کا تجربہ عالمگیر ہے اور اس لیے ناقابل انکار ہے بلکہ ”عدم اختلاف“ کی بھی جیسے بطور دلیل اکثر اوقات کام میں لایا جاتا ہے۔ خود اختلاف سے مختلف ہونے کے باعث اختلاف کی موجودگی ثابت کرتا ہے۔ تردید اختلاف کی کوئی کوشش بھی تردید وحدت پر ہی ختم ہو گی کیونکہ اختلاف اور وحدت اضافی امور ہیں اگر اس سے کوئی اختلاف نہیں ہے تو کوئی وحدت بھی نہیں ہے۔ دینیک کہتا ہے کہ ہر شے اپنے ساتھ واحد اور دوسری اشیا سے مختلف ہوا کرتی ہے اور اس لیے اختلاف اور وحدت دونوں کو ہی ماننا پڑتا ہے۔

۱۴۔ اہل شکر کہتے ہیں کہ ظہور عالم قابل وقوف ہونے کی حیثیت سے سبھی میں ماندی کی مانند باطل ہے۔ مگر یہ کہنے کے معنی کیا ہیں کہ دنیا باطل ہے ؟ یہ خدوش کے بیتنگ کی مانند ہو ہو نہ تو ہو نہیں سکتی۔ کیونکہ یہ بات ہمارے تجربے کے خلاف ہے اور اہل شکر بھی اس بات کو تسلیم نہیں کریں گے اس کے یہ معنی بھی نہیں ہو سکتے۔ کہ دنیا ایک ایسی شے ہے جو ہستی اور ہستی دونوں سے ہی مختلف شے ہے۔ کیونکہ ہم اس قسم کی کسی ہستی کو نہیں مانتے۔ نہ ہی اس کے یہ معنی ہو سکتے ہیں۔ کہ ظہور عالم سے وہاں بھی انکار ہو سکتا ہے جہاں کہ یہ حقیقی معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر اس نفی کی مزید نفی نہ ہو سکے تب یا تو یہ لازمی طور پر برہم کی فطرت کی ہو گی اور اس لیے ظہور عالم کے طور پر باطل ہو گی۔ اور یا اس سے مختلف۔ امکان اول کو ہم ان معنوں میں تسلیم کرتے

ہیں کہ دنیا برہم کا ایک جزو ہے۔ اگر ظہورِ عالم کی نفی کی جا سکے اور اسے برہم کے ساتھ ایک بھی مانا جائے۔ تب تو اس نفی کا اطلاق برہم پر بھی ہوگا۔ اگر دوسرے امکان کو لیا جائے۔ تب چونکہ اس کی ہستی نفی کی شرط یا توضیح میں مفہوم ہوتی ہے۔ اس لیے خود اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ نیز یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ بطلان کے معنی اس ہستی کے اندر ظہورِ عالم کے ہیں۔ جس میں یہ موجود ہی نہیں کیونکہ دنیا کا ایسا بطلان کہ جہاں یہ موجود معلوم ہوتی ہے وہاں موجود ہی نہیں۔ نیز اگر ادراک نہیں سمجھا جاسکتا اور اگر اس کے لیے کوئی ادراک ہی موجود نہ ہو تو کوئی انتاج بھی ممکن نہیں ہے۔ اگر ہر ایک قسم کے ادراک کو باطل خیال کیا جائے۔ تو کسی انتاج کا امکان ہی نہ رہے گا۔ کہا جاتا ہے۔ کہ ظہورِ عالم اس لیے باطل ہے کہ یہ انتہائی حقیقت یعنی برہم سے مختلف ہے۔ وینکٹ اس کے جواب میں کہتا ہے کہ وہ دنیا کو برہم سے مختلف تسلیم کرتا ہے اگرچہ وہ برہم سے الگ اور قابلِ جدائی کوئی اپنی ہستی نہیں رکھتی۔ اس پر بھی اگر یہ دلیل دی جائے۔ کہ دنیا اس لیے باطل ہے۔ کہ یہ حقیقت سے مختلف ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ مختلف حقیقتیں ہوں اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ چونکہ صرف برہم ہی حقیقت واحد ہے۔ اس کی نفی لازمی طور پر باطل ہوگی۔ تب اس کا جواب یہ ہوگا۔ کہ چونکہ برہم خود حقیقی ہے۔ اس لیے اس کی نفی بھی ضرور حقیقی ہوگی۔ وینکٹ جس حقیقت یا ہستی کو دنیا کے ساتھ منسوب کرتا ہے وہ قابلِ ثبوت (پرمانیک) ہے۔ رامنجن کی رائے میں سچائی وہ ہے۔ جو عملاً ثابت ہو سکے (دیو ہار یوگیہ)۔ اور اس دعوے کا بطلان کہ دنیا جھوٹی ہے۔ دنیا کی حقیقت کے واقعی تجربے سے ثابت ہوتا ہے۔ نیز دنیا کے بطلان کو منطقی دلائل سے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ یہ خود دنیا کے اندر وجود رکھنے کے باعث خود ہی باطل ہوں گی۔ مزید برآں یہ کہا جاسکتا ہے۔ کہ برہم بھی ایک معنوں میں ممکن العلم اور دنیا بھی اسی طرح ہے۔ دلیل کے طور پر کہا جاسکتا ہے کہ برہم کو انتہائی معنوں میں ممکن العلم نہیں کہا جاسکتا۔ مگر دنیا بھی تو انتہائی معنوں میں نہیں جانی جاسکتی۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو اہل شکر اسے باطل نہ کہہ سکتے۔ اور اگر یہ بات

ہے تو اہل شکر یہ دلیل کیسے دے سکتے ہیں کہ دنیا اس لیے باطل ہے کیونکہ یہ جالی جاسکتی ہے۔ اس صورت میں تو برہم بھی باطل ثابت ہو گا ؟

۱۶۔ پھر یہ دلیل دی جاسکتی ہے کہ اشیاء عالم اس لیے باطل ہیں کہ اگرچہ ان کی ہستی یکساں حال رہتی ہے مگر اس ہستی کا مافیہ بدلتا رہتا ہے چنانچہ ہم کہتے ہیں ایک صراحی موجود ہے۔ ایک کپڑا موجود ہے۔ لیکن اگرچہ یہ نام نہاد ہستیاں بدلتی رہتی ہیں۔ صرف ہستی یکساں حال رہتی ہیں۔ اس لیے تغیر پذیر ہستیاں باطل ہیں اور بے تغیر ہستی حقیقی ہے۔ اب یہ سوال ہو سکتا ہے کہ تغیر کے معنی کیا ہیں ؟ اس کے معنی عینیت کا اختلاف تو نہیں ہیں۔ کیونکہ اس صورت میں برہم دوسری ہستیوں سے مختلف ہونے کے باعث باطل متصور ہو سکے گا۔ اور اگر برہم کو جوئی دنیا کے ساتھ بعینہ ایک خیالی کہا جائے۔ تب خود برہم ہی باطل ثابت ہو گا یا حقیقی برہم کے ساتھ ایک ہونے کے باعث ظہور عالم بھی حقیقی ہو گا۔ مکانی یا زمانی تغیر بطلان کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کرتا۔ صدف میں چاندی اس لیے باطل نہیں کہ

۳۱۴

یہ اور کہیں موجود نہیں ہے۔ برہم خود ان منوں میں تغیر پذیر ہے کہ وہ بطور غیر حقیقی ہونے کے ہستی نہیں رکھتا۔ یا بطور ایسی ہستی کے جو نہ ہست ہے اور نہ نیست تغیر کو جائز طور پر فنا خیال نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ جب صدف میں چاندی کا دھوکا معلوم ہو جاتا ہے۔ تب بھی کوئی نہیں کہتا کہ صدف میں چاندی نابود ہو گئی ہے۔ فنا (دناشن) کے معنی ایک ہستی کے مٹ جانے کے ہیں اور تضاد (بادھ) کے معنی اس کی نفی کے ہیں جو ادراک میں آئے۔ اس قسم کے جلوں میں کہ ”صراحی موجود ہے“ ”کپڑا موجود ہے“ ہستی صراحی اور کپڑے کو متصف کرتی ہے لیکن صراحی اور کپڑا ہستی کو متصف نہیں کرتے۔ اور اگرچہ برہم ہر جا موجود ہے۔ لیکن وہ ہمارے اندر اس تعلیم کو بیدار نہیں کرتا کہ صراحی موجود ہے ”کپڑا موجود ہے“ نیز ہستی میں زمانی تغیر اس ہستی کی علت پر انحصار رکھتا ہے۔ لیکن یہ کسی شے کی ہستی کو باطل ثابت نہیں کرتا۔ اور اگر کسی خاص وقت پر عدم تنویر کو معیار بطلان خیال کیا جائے۔ تب تو برہم بھی باطل ہو گا۔ کیونکہ وہ آغاز نجات سے پیشتر خود کو روشن نہیں کرتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ برہم تو دائمًا بذات خود روشن ہے۔ مگر حصول نجات تک اس کی تنویر کسی طرح سے



منحی رہتی ہے۔ تب اسی زور کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ اس طرح ہی صراحی اور کپڑا بھی غنئی طور پر روشن رہتے ہیں۔ نیز تنویر کی ابدیت یا اس کی غیر قبائین ذات کو معیار حقیقت خیال نہیں کر سکتے۔ کیونکہ بے عیب نقص ہونا (نردوشتا) ہی بذات خود منور ہونے کی ابدیت کا باعث ہے۔ اور ہستی کی ماہیت کے متعلق فیصلے سے کوئی سروکار نہیں ہے۔ چونکہ صراحی اور کپڑے کی مانند معمولی اشیاء ایک وقت موجود معلوم ہوتی ہیں۔ اس واسطے وہ تنویر بالذات کے ظہورات ہونے کے باعث حقیقی ہیں۔

یہاں ایک مخالف دلیل بھی پیش کی جاسکتی ہے۔ کہ جو شے باطل نہیں ہے وہ نہ تو بدلتی ہے اور نہ اس کے تو اتر میں کوئی فرق آتا ہے۔ برہم باطل ہے۔ کیونکہ وہ کسی بھی اور شے کے ساتھ رشتہ متصل نہیں رکھتا اور ہر ایک دوسری شے سے مختلف ہے۔

۱۷۔ مقلدین شکر کہتے ہیں۔ کہ چونکہ ہم عالم و معلوم کے باہمی تعلق (خواہ اس کی ماہیت کچھ ہی ہو) کی توجیہ نہیں کر سکتے۔ اس لیے شے مدرک یا علم کے مافیہ کو باطل ماننا پڑتا ہے۔ اس کے جواب میں دینک کہتا ہے۔ کہ بطلان عالم کو بطور ایک لازمی نتیجے کے پیش نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ عالم و معلوم کا باہمی تعلق معلوم سے انکار کی بجائے اس کے اقرار سے ہی ممکن ہوتا ہے لیکن اگر یہ کہا جائے۔ کہ عالم اور معلوم کا باہمی تعلق منطقیانہ طور پر موجود ہو م ثابت ہوتا ہے۔ اس لیے لازمی نتیجہ یہ ہے۔ کہ معلوم باطل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعلق کا بطلان تعلق رکھنے والوں کو باطل ثابت نہیں کرتا۔ ہو سکتا ہے کہ خدگوش اور اس کے سینک کا باہمی رشتہ غیر موجود ہو۔ مگر اس سے یہ بات تو ثابت نہیں ہوتی۔ کہ خدگوش اور سینک دونوں ہی موجود نہیں ہیں۔ اسی استدلال کی پیروی کئے جانے پر تو معلوم بھی باطل ثابت ہوگا۔ لیکن اگر یہ دلیل دی جائے۔ کہ چونکہ عالم بذات خود روشن ہوتا ہے۔ اس لیے وہ بذات خود ثابت ہونے سے باطل قرار نہیں دیا جاسکتا۔ تب اس کا جواب یہ ہے۔ کہ اگر عدم ادراک کی حالت میں بھی عالم کو بذات خود منور مانا جاسکتا ہے تب اس بات کے ماننے میں کیا ہرج

ہو گا۔ کہ اگر عالم کی عدم موجودگی میں معلوم کا بھی وہی درجہ مان لیا جائے، لیکن اگر یہ کہا جائے کہ اشیاء کے تعلیم کو اسی طرح بذات خود ثابت نہیں مانا جاسکتا جس طرح کہ خود ان اشیاء کو۔ یہ سوال ہو سکتا ہے، کہ کیا کبھی شعور کو بھی بذات خود روشن دیکھا گیا ہے، اگر یہ کہا جائے۔ کہ شعور کا بذات خود روشن ہونا، نتائج (افو مان) سے ثابت ہوتا ہے۔ تب مخالفانہ دعوے کے طور پر یہ کہا جاسکتا ہے، کہ مناسب استخراج کے ذریعے کائنات کا بذات خود روشن ہونا بھی ثابت کیا جاسکتا ہے۔ پھر یہ سوال ہو سکتا ہے، کہ کیا مقلد شکوہ ہم کی بذات خود منور ذات کو بذریعہ استخراج ثابت کرنا چاہتا ہے۔ تب تو اس کی معروضیت سے انکار ہو سکتا ہے اور اس طرح وہ اصلی دعوے کہ برہم کسی بھی تعلیم کا معروض نہیں ہو سکتا۔ لازمی طور پر مسترد ہو جائے گا۔

اہل شکوہ حقیقت یہ اعتراض کر سکتے ہیں کہ رامانج کے مقلدین بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں۔ کہ اشیا روح کے نور تعلم سے منور ہوا کرتی ہیں اور اس لیے ان کی ہستی کا دار و مدار عالم کی ہستی پر ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مقلدین رامانج خود آگاہی کی اس ہستی کو تسلیم کرتے ہیں جس کی نسبت سے مدد (عالم) بھی معلوم شمار ہوتا ہے اگر اس خود آگاہی کو باطل سمجھا جائے۔ تب تو بذات خود روح (آتما) بھی باطل ثابت ہوگی اور اگر اس خود آگاہی کو حقیقی مانا جائے۔ تب ان کا درمیانی رشتہ بھی حقیقی ہوگا۔ اگر خود آگاہی کو غیر مددک مان کر بھی حقیقی سمجھا جائے۔ تب اسی مثال کی بنا پر دنیا کو بھی یاد جو غیر مددک ہونے کے حقیقی خیال کیا جاسکتا ہے۔

یہ اعتراض کہ معلوم کو اس لیے باطل خیال کیا جاتا ہے کہ منطقیانہ طور پر عالم اور معلوم کی باہمی نسبت کی ماہیت کو خیال میں لانا مشکل ہے۔ بے بنیاد ہے۔ کیونکہ صرف نسبت کی منطقیانہ ماہیت کو سمجھنے میں دقت کو دیکھ کر نسبت رکھنے والی ہستی سے انکار نہیں کیا جاسکتا، جو کہ تجربے میں ناقابل انکار طریق پر پائی جاتی ہے۔ اس لیے نسبت کو کسی نہ کسی طرح ماننا ہی پڑے گا، اور اگر نسبت کو اس لیے حقیقی مان لیا جائے کہ وہ تجربے میں آتا ہے۔ تب تو یہ دنیا بھی حقیقی ہے کیونکہ

یہ بھی تجربے میں آتی ہے، اگر دنیا اس لیے باطل ہے کہ یہ ناقابل توجیہ ہے۔ تب تو خود ابطال ہی اس لیے باطل ثابت ہوگا۔ کیونکہ وہ خود ناقابل توجیہ ہے۔ یہ اعتراف کہ ماضی اور مستقبل کے درمیان کوئی تعلق نہیں ہو سکتا۔ بے بنیاد ہے کیونکہ حال میں دو چیزوں کا موجود ہونا یہ ثابت نہیں کرتا۔ کہ ان کے درمیان کوئی ضروری تعلق پایا جاتا ہے۔ خرگوش اور سینک کی مثال اس امر کی توضیح کرتی ہے، لیکن اگر یہ کہا جائے کہ یہ بات درست ہو سکتی ہے کہ جو اشیا حال میں موجود ہیں۔ ضروری نہیں کہ وہ آپس میں کوئی نسبت رکھتی ہوں، لیکن حال میں کئی ایسی ہستیاں بھی موجود ہیں جو آپس میں نسبت رکھتی ہیں اور اس طرح حال میں کئی ایسی اشیا بھی موجود ہیں۔ جو ماضی اور مستقبل کی بعض اشیا کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں۔ بے شک یہ بات صحیح ہے کہ ماضی اور مستقبل کی اشیا کے درمیان رشتہ ارتباط ممکن نہیں ہے، لیکن یہ بات ہمارے دعوے میں کوئی فرق نہیں لاسکتی، کیونکہ زمانہ حال میں ہستیوں کے درمیان بعض رشتے پائے جاتے ہیں اور حال اور مستقبل کی بعض ہستیوں کے درمیان بھی دیگر قسم کے تعلقات موجود ہیں۔ حال۔ ماضی اور مستقبل کے تعلقات کو تجربے سے سیکھنا پڑتا ہے، اگر ربط مکانی زمانہ حال میں موجود ہستیوں کی علامت خاص ہے تو ربط زمانی حال۔ ماضی اور مستقبل کی ہستیوں میں پایا جائے گا لیکن تعلق کے معنی لازمی طور پر ربط کے نہیں ہیں۔ قرب و بعد بھی نسبت کو مشروط کر سکتے ہیں۔ نسبتوں کو تو ایسا ہی مان لینا واجب ہے۔ جیسی کہ تجربے میں آتی ہیں اور اپنی ماہیت مخصوصہ میں ناقابل تعریف اور بے مثال ہوتی ہیں۔ بذریعہ توسل ان کی توجیہ کی ہر ایک کوشش تجربے کے ساتھ تضاد میں ختم ہوگی، اگر اس بنا پر تمام نسبتوں سے انکار کیا جائے کہ ایک نسبت مزید نسبتوں کو فرض کرے گی، اور اس طرح استدلال دوری عاید ہوگا۔ تو اس کا جواب یہ ہے۔ کہ نسبت سے انکار کی کوشش بھی بذات خود ایک نسبت فرض کرتی ہے اور اس لیے مخالف کے اپنے مفروضے کی رو سے ہی متروک ہو جاتی ہے۔ ہر ایک رشتہ بذات خود قائم ہوتا ہے، اور اپنی ہستی کے لیے

کسی دوسرے رشتے پر انحصار نہیں رکھتا۔

۱۸۔ وینکٹ شنکر کے اس خیال کی تردید کرتا ہوا کہ برہم اپنی بذات خود تنویر کا کوئی ایسا معدوم نہیں رکھ سکتا، جو اس کی ذات سے خارج ہو۔ یہ ذیل دیتا ہے۔ اگر بے آغاز وقت سے برہم میں اودیا (جہالت) موجود ہو۔ تب برہم اس سے کسی طرح چھٹکارا نہیں پاسکے گا اور اس لیے نجات ناممکن ہوگی، تب یہ سوال ہو سکتا ہے کہ اودیا برہم سے مختلف ہے یا نہیں۔ اگر مختلف ہے تب شنکر کا مسئلہ وحدت وجود ختم ہو جاتا ہے اور اگر غیر مختلف ہے تب برہم اس سے آزاد نہیں ہو سکے گا، اور دوسرے پہلو پر اودیا کا جو برہم کی ذات میں محو ہو چکی ہے۔ خودی اور جذبات نفسانی وغیرہ کی صورت مختلفہ میں ارتقاء ہوگا۔ اگر اس اودیا کو باطل سمجھ کر اسے برہم کی ذات مطلقہ کو باندھنے کے ناقابل قرار دیا جائے۔ تب اس پر بھی یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اگر یہ بلطان برہم کی ذات کو چھپا سکتا ہے۔ تب وہ کس طرح تنویر ذات کو دوبارہ حاصل کر سکے گا۔ اور اگر ایسا نہ کر سکے۔ تب اس کے معنی اس کے ختمی کے ہوں گے۔ کیونکہ تنویر ذات تو برہم کی فطرت حقیقی ہے۔ اور اگر اودیا بطور ایک آزادانہ ہستی کے موجود رہ کر برہم کی ذات کو چھپا لیتی ہے۔ تب یہ خیال کرنا مشکل ہوگا کہ کیونکہ ایک واقعی ہستی محض علم سے نابود ہو سکتی ہے۔ راباج کے خیال کے مطابق علم برہم کی ایک وہ صفت یا علامت مخصوصہ ہے جس کی بدولت تمام اشیاء برہم سے جانی جاتی ہیں نیز تجربہ بھی بتلاتا ہے کہ عالم اپنے علم سے چیزوں کو روشن کرتا ہے اور اس طرح علم ذات عالم کی وہ صفت مخصوصہ ہے جس کے ذریعے چیزیں معلوم ہوتی ہیں۔

۱۹۔ شنکر کے اس خیال کے تردید میں کہ اودیا یا جہالت برہم میں قیام رکھتی ہے۔ وینکٹ الیان کے تصور کی وضاحت کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہاں الیان کے معنی عالم ہونے کی قابلیت کی نفی مطلقہ نہیں ہیں کیونکہ یہ قابلیت برہم کا جو ہر ذاتی ہونے کے باعث کبھی نابود نہیں ہو سکتی۔ نہ ہی اس کے معنی اس جہالت کے ہیں، جو کسی تعلیم کی نموداری سے پیشتر موجود ہوتی ہے کیونکہ اہل شنکر علم کو برہم کی صفت یا علامت مخصوصہ تسلیم نہیں کرتے۔ نہ ہی اس کے معنی کسی خاص علم کی نفی کے ہیں۔ کیونکہ شعور برہم ہی وہ شعور واحد

ہے۔ جسے اہل شکر مانتے ہیں۔ نیز اکیان کو علم کی نفی بھی نہیں کہہ سکتے تو کیونکہ اسے ایک مثبت ہستی کے طور پر تسلیم کیا گیا ہے۔ جو اکیان علم کے ذریعے دور ہو سکتا ہے۔ ضروری ہے کہ وہ اسی ذات دانندہ سے تعلق رکھتا ہو جو وہ علم رکھتی ہے اور لازمی طور پر اس معروض خاص سے تعلق رکھتا ہو جس کے متعلق علم موجود نہ تھا۔ اب چونکہ متقلدین شکر برہم کو عالم (دانندہ) تسلیم نہیں کرتے۔ اس لیے ممکن ہی نہیں کہ کوئی اکیان اس کے ساتھ متعلق ہو۔ مذہب رامانج کے ارکان کا خیال یہ ہے کہ افراد اسی جذبہ متلاشے جہالت ہیں، جہاں تک کہ وہ اپنی فطرت کو بذات خود منور حقایق کے طور پر نہیں جانتے، اور جہاں تک وہ خود کو اپنے اجہام۔ جو اس۔ جذبات اور دیگر تعصبات و خیالات سے متلازم کر لیتے ہیں، اور جب وہ اپنی بوجھ تو فی سے آگاہ ہو جاتے ہیں۔ ان کی جہالت دور ہو جاتی ہے اور صرف اسی صورت میں ہی کہہ سکتے ہیں کہ جہالت علم سے دور ہوتی ہے۔ مگر یہ سب کچھ ناممکن ہوگا اگر برہم کو شعور منترہ مانا جائے۔ مذہب رامانج کے اس نظریے کی رو سے انفرادی طور پر جاننے والی ارواح اپنی ماہیت اصلی میں علیم کل ہیں۔ یہ صرف جھوٹے تعصب اور جذبات ہیں جو ان کے علم مطلق کو ڈھانپ لیتے ہیں اور ارواح ایسی معمولی جاننے والی مخلوق ہوتی ہیں، جو حالات خاص میں ہی چیزوں کو جان سکتی ہیں۔

۳۱۸

۳۔ وینکٹ بلا واسطہ وجدان (انوبھوتی) کی اس تعریف کی تردید کرتا ہوا جو کہ چیت سکھا چاریہ نے اپنی تصنیف متویر دیپیکا میں اس طور پر کی ہے۔ کہ وہ مزید آگاہی کا معروض ہونے بغیر ہی بلا واسطہ ادراک کہلا سکتا ہے۔ اس کے خلاف مندرجہ ذیل اعتراضات اٹھاتے ہیں۔

اہل شکر کہتے ہیں کہ اگر بلا واسطہ وجدان مزید عمل تعلیم کا معروض ہو سکتا ہو۔ تب یہ اپنے بلا واسطہ وجدان کی حیثیت کھو بیٹھتا ہے اور اسے دوسری اشیا مثلاً صراحی کی مانند ایک شے خیال کیا جاسکتا ہے۔ اگر بلا واسطہ وجدان کے یہ معنی لیے جائیں۔ کہ یہ اپنے عمل کے وقت خود بخود روشن ہوتا ہے اور کسی اور تعلیم کی روشنی کا محتاج نہیں ہوتا۔ تب اس بات کو تو رامانج بھی

تسلیم کرتا ہے۔ مزید براں یہ وجدان اپنی خود اظہاری کے موقع پر اپنے اندر آتما کا علم بھی بطور معالِم کے رکھتا ہے۔ اس لیے جہاں تک کشف کے ان معنوں کا تعلق ہے۔ تو یہ ذات سے انکار کرنے کی کوئی وجہ ہی نہیں ہے۔

بلا واسطہ وجدان (را تو بھوتی) کے الفاظ ان معنوں میں بھی مستعمل ہوتے

ہیں کہ وجدان زمان و مکاں یا انفرادی قوانین سے محدود وجدان کا نہ انفرادی تعلیمات کی صورت میں کبھی منفرد نہیں ہوتا۔ لیکن ایسا وجدان کبھی تجربے میں نہیں آتا کیونکہ ہم نہ صرف ایسے تعلیمات کا ذکر کیا کرتے ہیں جو بعض اشخاص میں نمودار ہوتے ہیں یا نابود ہیں بلکہ ہم اپنے تعلیمات کا ذکر بھی ماضی مستقبل میں موجود ہونے کے طور پر کیا کرتے ہیں مثلاً میں اسے جانتا ہوں۔ ”میں اسے جانتا تھا“ و ذلک جو ثابت کرتے ہیں کہ تعلیمات زمانی طور پر نمودار ہوا کرتے ہیں۔ یہ سوال ہو سکتا ہے کہ کیسا یہ بلا واسطہ وجدان برہم یا کسی اور شے کو روشن کر سکتا ہے۔ اگر یہ برہم کو ظاہر کرتا ہے تو یہ لازمی طور پر ایک معروض رکھتا ہے۔ اگر یہ فرض کیا جائے کہ ایسا کرتے وقت صرف اسی شے کو ظاہر کرتا ہے جو پیشتر ہی خود بخود نمودار ہو رہی ہے۔ تب بھی یہ ایک شے کو ظاہر کرنے والا ہوگا اگرچہ وہ شے پہلے ہی سے ظاہر ہو رہی تھی۔ اس سے مقالہ زیر بحث اودیتو سستی اپروکش و دیوہا یوگتیدیم (نامعلوم ہو کر بھی بطور معلوم کام میں لانے کے قابل) کی دو اصطلاحوں میں تضاد واقع ہوگا۔ کیونکہ مذکور بالا دلائل کی پیروی کرتے ہوئے، اگرچہ برہم کو بلا واسطہ خیال کیا جائے۔ تو بھی یہ وجدان کا معروض ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اور اگر بطور امکان دیگر یہ وجدان برہم کے علاوہ کسی اور شے کو ظاہر کر لے تب یہ بات محال کو ایک ایسے نتیجے پر پہنچنے کے لیے مجبور کر دے گی جو نہ صرف اسے منظور نہیں بلکہ نیا میں ہے۔

ٹھیک جس طرح کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ وہ صراحی پرے یا نازنگی کو جانتا ہے۔ اسی طرح وہ کہہ سکتا ہے کہ وہ دوسرے شخص کی یا اپنی آگاہی کو جانتا ہے۔ اس طرح ایک آگاہی ایک دوسری شے کی مانند کسی دوسری آگاہی کا معروض ہو سکتی ہے اگر ہم دوسرے کی آگاہی سے آگاہ نہیں ہو سکتے۔ تو ذہنی

مفہم کے لیے زبان کا استعمال بند ہو جانا چاہیے۔  
 اگر بلا واسطہ وجدان بذات خود آگاہی کا مروض نہیں ہو سکتا تو اس  
 کے معنی ہوں گے۔ کہ وہ بالکل ہی نامعلوم ہے۔ اور اس سے اس کی ہستی بھی  
 مہم تصور ہوگی۔ یہ نہیں کہا جاسکتا۔ کہ حقایق مہم ہو مہم اس لیے ادراک میں  
 نہیں آتیں کہ وہ مہم ہو مہم ہیں۔ حقایق اس لیے مہم نہیں ہو جایا کرتیں کہ وہ  
 ادراک میں نہیں آسکتیں کیونکہ اول الذکر بیان میں جو لزومیت پائی جاتی ہے  
 وہ مشروط نہیں ہے۔ اہل شکر یہ نہیں کہیں گے کہ بلا واسطہ وجدان کے علاوہ  
 تمام حقایق مہم ہو مہم ہیں، نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ حقایق مہم ہو مہم اس  
 لیے بلا واسطہ وجدان نہیں ہوتیں کہ وہ مہم ہو مہم ہیں۔ مگر اس حالت میں یہ بھی  
 کہا جاسکتا ہے کہ اشیا (مراجی وغیرہ) اس لیے بلا واسطہ وجدان نہیں  
 ہیں کہ وہ صراحی وغیرہ ہونے کی صفات مخصوصہ رکھتی ہیں۔ یہاں جس امر پر تاکید و تکرار  
 ہے۔ وہ یہ ہے کہ معمولی اشیا بلا واسطہ وجدان نہیں ہو کرتیں۔ اس وجہ سے نہیں کہ  
 وہ جانی جاتی ہیں بلکہ اس لیے کہ وہ صفات مخصوصہ رکھتی ہیں۔ یہ دلیل کہ کسی  
 ہستی کو اس لیے وجدان بلا واسطہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ جانی جاتی ہے۔ بالکل ہی ناقص ہے۔  
 ۲۱۔ اہل شکر انفرادی تعلقات کی پیدائش سے منکر ہیں ان کے خیال میں  
 تمام نام نہاد تعلقات اس لیے نمودار ہو کرتے ہیں کہ اوہ اپنی مختلف حالتوں میں  
 بذات خود رہنمائی کے تعلق میں آتا کرتی ہے۔ اس خیال کی تردید کرتا ہوا  
 وینکٹ کہتا ہے کہ یہ امر واقعہ کہ تعلیمات نمودار ہو کرتے ہیں۔ عالمگیر تجربے سے ثابت  
 ہوتا ہے۔ اگر شور مندرہ دائرہ موجود ہو اور انفرادی تعلقات سے انکار کیا جائے۔  
 تب تو تمام اشیا کو یک وقت نمودار ہو جانا چاہیے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ شور مندرہ  
 تو ہر وقت موجود ہوتا ہے۔ لیکن مختلف تعلقات کی نموداری دیگر حالات علی کے اجتماع  
 سے مشروط ہوتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے۔ کہ ایسی غیر محدود تعداد میں شرائط علی جو  
 شور مندرہ کو مشروط کرتی ہیں ان کی موجودیت خود اہل شکر کے اپنے فتوے کے

خلاف ہو گی۔ کیونکہ یہ بات ان کے ناقابل مصالحت مسئلہ وحدت وجود کی تعلیم کی مخالف ہو گی۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ صورتیہ حقیقت شعور منزہ کی فطرت کو بدل دیتی ہیں تو شعور منزہ تغیر پذیر ثابت ہو گا، اور یہ بات شکر کے دعوے کے خلاف ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ صورتیں شعور منزہ پر جیسا کہ وہ ہے باہر سے عاید ہوتی ہیں اور اس طرح عاید ہونے پر وہ اشیائے مخصوصہ خود شعور سے تنویر پاتی ہیں۔ تو مطلب یہ ہو گا کہ اس غرض سے کہ کوئی شے روشن و نمودار ہو اسی نموداری کو شعور منزہ کی فطرت پر ایک جھوٹی بات عاید کرنے سے حاصل کرنا ہو گا۔ اگر اشیاء کی براہ راست نموداری ممکن نہیں ہے تو شعور منزہ کی فطرت پر ایک جھوٹی بات عاید کرنے کے لیے ایک اور جھوٹی بات عاید کرنی ہو گی۔ اور پھر اس کے لیے ایک اور۔ اسی طرح غیر محدود استدلال و دوری لازم ہو گا۔ اگر یہ ٹھکانا باطل نہیں ہے تب شعور تغیر پذیر ثابت ہونے سے پرانا اعتراض بھر نمودار ہو گا۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ اشیاء کی نموداری حالات کے اجتماع اور شعور منزہ کی فطرت کی کسی امداد خاص پر انحصار نہیں رکھتی تب تو تمام اشیاء چونکہ وہ سب کی سب شعور منزہ سے تعلق رکھتی ہیں۔ بیک وقت روشن ہو سکیں گی نیز اگر تمام تعلقات شعور منزہ کی فطرت پر جھوٹ موٹ ٹھوپے گئے ہیں۔ تب تو کسی خاص تعلیم مثلاً صراحی کے جھوٹ موٹ عاید ہونے پر کوئی اور شے موجود نہ ہو گی۔ اور اس کا نتیجہ عدم پرستی ہو گا۔ یہ سوال بھی ہو سکتا ہے کہ اگر اہل شکر اس وجہ سے دنیا کی بود سے انکار کرنے پر آمادہ ہیں کہ اس کے اور اسے جاننے والے کے درمیان کوئی رشتہ قائم نہیں ہو سکتا۔ تب وہ برہم کے ساتھ ایسی دنیا کے تعلق ہونے کا دعوے کس طرح کر سکے گا؟

دوسرے پہلو پر دیکھیں۔ تو ہم سب کا تجربہ اس امر کی تصدیق کرتا ہے کہ ہم تعلقات کا وجود دیکھتے ہیں۔ قائم رہنا اور گزرنا جانتے ہیں اور جب وہ ہم سے گزر چکے ہیں۔ تب سوئے اور اکی تجربے کے ہمیں گزشتہ اور آئندہ واقعات سے آگاہ ہونے میں کوئی وقت پیش نہیں آیا کرتی۔ اس واسطے یہ اعتراض کہ حال کی آگاہی ماضی یا مستقبل کے واقعات سے



تعلق نہیں رکھ سکتی۔ نادرست ہے اور یہ اعتراض کہ ماضی یا مستقبل کی حقائق کی آگاہی اس لیے نہیں ہو سکتی۔ کہ وہ اب موجود نہیں ہیں۔ غیر صحیح ہے۔ کیونکہ زمانہ ماضی یا مستقبل کی حقائق اپنے مخصوصہ تعلقات زمانی میں موجود رہتی ہیں۔ آگاہی کی صحت عدم تباہی میں ہے نہ کہ لمحہ حاضری کسی ہستی کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔ ورنہ لمحہ حاضری کے ادراک موجود کو بھی درست خیال کرنا پڑے گا۔ چونکہ ایک ایسی آگاہی سے آگاہ ہونا ممکن ہے جو موجود نہیں ہے۔ مگر براہ راست اور بلا واسطہ شناسائی اور انتاج سے وجود میں آتی ہے۔ انفرادی آگاہی کی پیدائش سے شکر کا انکار غیر صحیح ہے۔ رامنچ کے نظریے کے مطابق اس میں شک نہیں کہ علم کو ابدی مانا گیا ہے۔ مگر اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی تسلیم کی گئی ہے کہ یہ علم زمانی صفات مخصوصہ اور نیز حالات مخصوصہ رکھتا ہے۔ اس لیے جہاں تک ان صفات مخصوصہ اور حالات کا تعلق ہے۔ خاص مجموعی حالات کے زیر اثر علم کی پیدائش اور خاتمہ ممکن ہوں گے۔ پھر یہ اعتراض کہ چونکہ شعور منہ بے آغاز ہے اس لیے تغیر نہیں ہو سکتا۔ نادرست ہے۔ کیونکہ خود اہل شکر ادویا کو بے آغاز بھی مانتے ہیں اور تغیر پذیر بھی۔

اس خصوص میں یہ بات بھی بتلائی جا سکتی ہے کہ نام نہاد مافیہ سے خالی شعور تجربے میں پہلے کبھی موجود نہیں ہوتا۔ یہاں تک کہ بے خواب نیند اور غشی کی حالتوں میں بھی شعور کا تعلق مدد سے ہوتا ہے اور اس لیے وہ بالکل ہی مافیہ سے خالی نہیں ہوتا۔

۲۲۔ اہل شکر کہتے ہیں۔ کہ شعور منہ اس لیے نہیں بدلتا کہ یہ پیدا شدہ نہیں ہے اگر غیر تبدیل لفظ کے معنی یہ ہوں کہ اس کے لیے بھی نیستی نہیں۔ تب یہ بات جھٹلائی جا سکتی ہے۔ کہ اہل شکر آگیاں کو غیر مخلوق مانتے ہوئے بھی اسے فنا پذیر خیال کرتے ہیں اس لیے کوئی شے بھی اس وجہ سے غیر فانی نہیں ہو سکتی کہ وہ غیر مخلوق ہے۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ جہالت کا فنا ہونا بذات خود باطل ہے۔ تب اسی زور کے ساتھ یہ بھی کہا جا سکتا ہے۔ کہ تمام اشیا کا فنا ہونا بھی باطل ہے۔ علاوہ ازیں چونکہ اہل شکر کسی تغیر کو بھی حقیقی نہیں مانتے۔ تب ان کی یہ دلیل کہ غیر مخلوق ہستی تغیر پذیر نہیں ہوتی۔ مسترد ہو جاتی ہے۔ برہم کے متعلق شکر اور

رامانج کے تصورات میں یہ فرق ہے کہ شکر کے خیال میں برہم مطلقاً لا تغیر اور لا صفت ہے۔ اور رامانج کی رائے میں برہم وہ حقیقت مطلقہ ہے جس کے اندر دنیا اور انفرادی ارواح اور ان میں واقع ہونے والے تمام تغیرات شامل ہیں۔ یہ اسی حد تک لا تغیر ہے۔ جہاں تک کہ تمام حرکی تغیر اندر سے نمودار ہوتا ہے اور اس سے باہر کچھ بھی موجود نہیں جو اس پر اثر انداز ہو سکے۔ دوسرے الفاظ میں وہ ذات مطلقہ اگرچہ اپنے اندر تغیر پذیر ہے۔ مگر مطلقاً بذات خود مکمل و قایم اور بالکل ہی کسی بھی خارجی شے سے غیر متاثر ہے۔

۳۲۲

۳۳۔ اہل شکر کہتے ہیں کہ چونکہ شعور غیر مخلوق ہے۔ اس لیے یہ کثیر الوجود نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ جو شے بھی کثیر الوجود ہوتی ہے۔ وہ صراحی کی مانند مخلوق مصنوع ہو کر تھی ہے۔ اگر یہ شعور منزہ ہی ہے۔ جو مایا کے شرط لگانے والے عناصر او دیا سے کثیر الوجود معلوم ہوتا ہے۔ تب اس بارے میں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ اگر شعور منزہ کو کسی اور شے سے تمیز نہیں کیا جاسکتا تو کیا وہ جسم کے ساتھ ایک ہو سکتا ہے جو کہ شکر کے نظریے کے خلاف ہے اور اگر یہ جواب دیا جائے کہ جسم اور شعور منزہ کے درمیان نام نہاد اختلاف ایک جھوٹا اختلاف ہے۔ تب اسے تسلیم کرنا پڑے گا اور یہ بات اہل شکر کے اس نظریے کے خلاف ہوگی جو برہم کو لا تغیر مانتا ہے پھر اگر جسم اور شعور منزہ میں حقیقی اختلاف سے انکار کیا جائے۔ تب اس سے یہ نتیجہ نکلا۔ کہ جو اشیاء در حقیقت صراحی کی مانند مختلف ہوتی ہیں وہ مخلوق ہوتی ہیں لیکن اہل شکر کی رائے میں صراحی وغیرہ بھی برہم سے مختلف نہیں ہیں۔ اس لیے مذکورہ بالا بیان تائید کے لیے استعمال نہیں کیا جاسکتا۔ مزید برآں چونکہ او دیا غیر مخلوق ہے تو اہل شکر کے اصول کے مطابق یہ برہم سے مختلف نہ ہوگی۔ مگر اس نتیجے کو قبول کرنے میں اہل شکر بہت سست ہوں گے۔ یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ ایک آگاہی دوسری آگاہی سے اس بنا پر مختلف نہیں ہو کر تھی۔ کہ مختلف قسم کی آگاہیاں سوائے اس کے کچھ نہیں۔ کہ وہ ایک ہی شعور پر نمودی صورتیں باہر سے عاید ہو گئی ہیں۔ جب تک ہم اختلاف کا ذکر کرتے ہیں۔ ہم صرف ظاہری اختلاف اور مختلف صورتوں کا ہی ذکر کرتے ہیں اور اگر ظاہری صورت مختلف

کو مان لیا جائے۔ تب یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ مختلف نہیں ہیں۔ پھر یہ کہا جاتا ہے کہ ایک ہی چاند ہر اے ہوئے پانی میں کئی چاند معلوم ہونے لگتا ہے۔ اسی طرح ایک ہی آگاہی ہے۔ جو کثیر التعداد معلوم ہوتی ہے۔ اگرچہ وہ سب کی سب بعینہ ایک ہی ہوتی ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مثال ہی باطل ہے۔ چاند کا نقش اور چاند ایک ہی شے نہیں ہوتے۔ اسی طرح نمودات بھی آگاہی کے ساتھ ایک نہیں ہوتیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ تمام عکس چاند باطل ہوتے ہیں۔ تب اسی مثال کی بنا تمام آگاہیاں بھی باطل ہو سکتی ہیں۔ اور اگر تمام آگاہیوں کی بنیاد کے طور پر ایک ہی شعور حقیقی ہو تو ہو۔ تب تمام آگاہیوں کو یکساں طور پر حقیقی یا باطل کہنا پڑے گا۔ اور یہ نظریہ کہ اصول شعور انفرادی تعلیمات سے کوئی اختلاف نہیں رکھتا غیر معقول ہے۔ کیونکہ متقدمین رامنچ شعور کے ایک اصول مجرد کے قائل ہی نہیں ہیں۔ ان کی رائے میں تمام تعلیمات مخصوص اور انفرادی ہو کرتے ہیں۔ اس خصوص میں یہ بتلانا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اہل رامنچ کی رائے کے مطابق شعور افراد مختلفہ میں بطور صفات ابدی موجود رہتا ہے یعنی ہو سکتا ہے کہ وہ حالات و شرائط کے مطابق تبدیل ہو جائے۔ ۲۴۔ شعور منزه کے لاصفت ہونے کی خاصیت پر معترض ہوتا ہوا وینکٹ کہتا ہے کہ لاصفت ہونا بھی ایک صفت ہے۔ یہ صفت دیگر صفات سے صرف منفی ہونے کے لحاظ سے مختلف ہے اور منفی صفات کو بھی اسی طرح قابل اعتراض سمجھا جانا چاہیے جس طرح کہ مثبت صفات کو۔ پھر اہل تنکر برہم کو مطلق اور ناقابل تغیر مانتے ہیں اور یہ بھی صفات ہیں۔ اگر یہ جواب دیا جائے کہ یہ صفات باطل ہیں۔ تب ان کی مخالف صفات غیر باطل ہوں گی۔ یعنی برہم تغیر پذیر ثابت ہو گا۔ مزید براں یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ کس طرح برہم کے لاصفت ہونے کی خاصیت کا فیصلہ کیا گیا ہے۔ اگر یہ فیصلہ دلیل سے نہیں کیا گیا۔ تب یہ مفروضہ ناقابل تسلیم ہے اور اگر از روئے عقل یہ نتیجہ نکالا گیا ہے تو لازمی طور پر برہم میں دلیل کے بیے جگہ ہوگی اور برہم اس صفت سے موصوف ٹھہرے گا۔

۳۲۳

۲۵۔ وینکٹ اہل تنکر کے اس مفروضے سے انکار کرتا ہے کہ شعور

اس لیے آتا ہے کہ یہ خود بخود ظاہر ہے۔ کیونکہ جو شے خود کو خود پر ظاہر کرے یا خود بخود ظاہر ہو۔ وہ آتا ہے۔ اس تعریف کے مطابق تو خوشی اور غمی بھی آتما کے ساتھ ایک ہوں گے۔ کیونکہ وہ بھی خود بخود ظاہر ہوتے ہیں۔ مزید براں وینکٹ کہتا ہے کہ ظہور علم مطلقاً غیر مشروط نہیں ہو ا کرتا۔ کیونکہ یہ اظہار ایک ذاتِ مدرک کے لیے ہو ا کرتا ہے۔ کسی بھی اور ہر ایک شے کے لیے نہیں۔ یہ امر واقعہ ظاہر کرتا ہے کہ یہ ظہور آتما سے مشروط ہوتا ہے اور یہ امر بھی قابلِ توجہ ہے کہ علم کا انکشاف صرف علم پر نہیں ہوتا بلکہ ایک طرف تو آتما پر ہوتا ہے اور دوسری طرف اشیا پر ان معنوں میں کہ وہ بھی اس علم کے اجزائے ترکیبی ہوتی ہیں۔ نیز یہ بات عالمگیر تجربے سے ثابت ہو چکی ہے کہ شعور آتما نہیں ہے۔ اور یہ سوال بھی کیا جاسکتا ہے کہ اگر شعور اور آتما ایک ہی شے ہیں۔ تب یہ شعور لا تغیر ہے یا تغیر پذیر۔ امکان دیگر تو ناقابلِ قییم ہو گا۔ صورت اول میں یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ یہ لا تغیر شعور کوئی سہارا بھی رکھتا ہے یا نہیں؟ اگر کوئی سہارا نہیں رکھتا تب یہ کس طرح بے سہارے قائم رہتا ہے؟ اور اگر یہ سہارا رکھتا ہے۔ تب اس سہارے کو ذاتِ مدرک (دانشندہ) خیال کر سکتے ہیں جیسا کہ اہلِ رامنچ مانتے ہیں۔ یہاں یہ امر بھی قابلِ توجہ ہے کہ علم ایک صفت یا خاصیت ہونے کے باعث اس شے کے ساتھ ایک اور واحد نہیں ہو سکتا۔ جو اس صفت یا خاصیت کو رکھتی ہے۔

۳۲۴

۲۶۔ اہلِ شنکر کہتے ہیں۔ کہ آتما شعور منزہ ہے۔ اس لیے آغاز کا ادراک بطور مد میں ”باطل ہے اور اس لیے میں“ کا تصور خواب گراں اور نجات میں نہیں ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں وینکٹ کہتا ہے۔ اگر بے خواب نیند میں مد میں ”کا تصور نہیں ہوتا۔ تب تو خود آگاہی کا تو اتنا ممکن ہو گا۔ بے شک یہ بات درست ہے کہ گہری نیند میں ”میں“ کا تصور صاف طور پر تجربے میں نہیں آتا۔ مگر اس بنا پر وہ اس وقت غیر موجود تو نہیں ہو ا کرتا۔ کیونکہ آتما شاک تو اترو بطور مد میں، کے لازمی طور پر اس امر واقعہ میں مفہوم ہوتا ہے کہ اس کا تجربہ صاف طور پر گہری نیند سے پیشتر اور بعد میں ہو ا کرتا ہے۔ اس لیے

یہ ضرور ہی اس گہری نیند کی حالت میں برقرار رہتا ہو گا اور یہ خود آگاہی بذات خود ماضی و حال کے ساتھ بطور تو اتار تعلق رکھتی ہے۔ اگر یہ ”میں“ کا تصور گہری نیند میں معدوم ہوتا۔ تب تجربے کے تو اتار کی توجہ ناممکن ہوتی۔ یہ ایک بدیہی صداقت ہے کہ داندہ کی عدم موجودیت میں علم اور جہالت دونوں ہی کوئی ہستی نہیں رکھتے۔ نیز یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ تجربے کا تو اتار گہری نیند میں شعور منزہ یا اودیا کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے۔ کیونکہ شعور منزہ تجربات کا مخزن نہیں ہو سکتا۔ اور اگر اودیا ایسے تجربات کا مخزن ہے تو وہی جاننے والی ہوگی اور یہ بات ممکن نہیں۔ اور شناخت اور یاد درشت ناقابل توجیہ ہو جائے گی۔ کیونکہ جو تجربہ اودیا کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ اسے وہ ہستی یاد نہیں کر سکتی جس کی طرف ”میں“ کا تصور اشارہ دیتا ہے۔ مزید براں نیند سے بیدار ہونے والے شخص کا یہ تجربہ کہ ”میں اتنی دیر بڑے مزے سے سویا کیا“ ظاہر کرتا ہے۔ کہ جس ہستی کی طرف ”میں“ کا تصور اشارہ دیتا ہے وہ گہری نیند کے اندر بھی تجربے میں آ رہی تھی۔ بلکہ بے خواب نیند کا یہ تجربہ بھی کہ ”میں اس قدر نیند بھر کر سویا۔ کہ مجھے اپنی سیدھہ نہ رہی“ ثابت کرتا ہے کہ اس حالت میں آتما کا تجربہ بلا لحاظ جسمانی اور دیگر نہ مانی و مکانی تعلقات کے ہو رہا تھا۔ اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ”میں“ کا تصور جس ہستی کی طرف اشارہ کرتا ہے وہ کائنات نجات نہیں رہ سکتی۔ کیونکہ اگر نجات میں اس ہستی کا وجود نہ رہے تب تو کوئی بھی اس کے حصول کے لیے کوشاں نہ ہو گا۔ اور نجات کے وقت صرف لا صفت شعور منزہ موجود ہونے کے معنی تو آتما کی فنا ہوں گے۔ اور کوئی شخص بھی اپنی نابودگی میں دل چسپی نہ رکھے گا۔ اس کے علاوہ اگر ”میں“ کے تصور سے ظاہر ہونے والی ہستی کوئی حقیقی ہستی نہیں ہے تب تو اہل شکوک کا یہ خیال کہ اکثر اوقات ”میں“ کے تصور سے ظاہر ہونے والی ہستی جسم یا حواس کے ساتھ بالکل ایک ہو جایا کرتی ہے۔ بے معنی ہو گا۔ اگر دھوکا اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ شعور منزہ پر جسم و حواس کی مانند ظہورات باطلہ عاید کئے جاتے ہیں۔ تب ہم اس حالت میں یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ ”میں“ کا دھوکا بطور جسم و حواس ہوتا ہے۔ یہ بھی نہیں کہا جاسکتا۔ کہ بطور ”میں“ آتما کا تجربہ دو اجزا رکھتا ہے ایک شعور منزہ جو ابدی اور حقیقی ہے اور دوسرا انانیت جو صرف

بے بود ہے۔ کیونکہ اگر ”میں“ کے تجربے میں ایسا ہو سکتا ہے۔ تب اس اور اس کے بائیں  
معروضی تجارب میں بھی ایسا ہونا ممکن ہو گا۔ مزید براں اگر یہ بات ہو۔ تب کسی خاص  
تجربے کے تعلق میں اس کے معروضی یا موضوعی ہونے میں کیونکر امتیاز ہو سکے گا؟  
اس لئے یہ بات و ثوق کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ ”میں“ کی ہستی ہی آتما کی  
اصلی ذات ہے۔

۲۷۔ اہل شکر کہتے ہیں۔ کہ آتما کا تصور بطور عالم اس لئے جھوٹا ہے کیونکہ  
انتہائی حقیقت جو بذات خود منور برہم ہے۔ مطلقاً لا تغیر ہے۔ آتما کو دانندہ کی  
صفت مخصوصہ سے منصف کرنا اس کی فطرت کے خلاف ہو گا۔ اس کا یہ جواب  
دیا جاسکتا ہے کہ اگر دانندہ ہونے کا امر واقعہ تغیر پذیر ہی ثابت کرتا ہے۔ تو  
ہونا اور تنویر بالذات بھی تو ایک خاصیت ہی ہے اور اس لئے یہ بھی آتما کی  
فطرت کے ساتھ یکجا نہ ہو سکیں گے۔ علم کی حالتوں میں تغیرات کسی طور پر بھی  
آتما کی غیر متغیر فطرت پر اثر انداز نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ تعلّات کے تغیر کے ساتھ  
خود آتما متغیر نہیں ہو کرتا۔

۲۸۔ یہ بات معلوم العوام ہے۔ کہ اہل شکر شعور منزہ کو ان تمام ظہورات  
اور اشکال کا شاہد خیال کرتے ہیں۔ جو اس کے رد و بر و پیش ہوتے ہیں۔ اور  
اس کے شاہد ہونے کے باعث ہی وہ علم میں نمودار ہوتے ہیں۔ شعور شاہد کی  
بدولت ہی شعور کا تواتر و تسلسل برقرار رہتا ہے اور بے خواب نیند میں جو  
سرور تجربے میں آتا ہے۔ وہ بھی اسی شاہد پر ہی نمودار ہوتا ہے۔ اہل رامنچ  
اس شعور شاہد سے منکر ہیں کیونکہ ایسا کرنا ان کے لئے ضروری نہیں۔ ان کا  
مطلب تو اسی ذات مد رک سے ہی حل ہو جاتا ہے جس کے شعور کو بیداری  
خواب اور بے خواب نیند کی حالتوں میں بھی مسلسل طور پر برقرار سمجھا گیا ہے۔  
وینکٹ کہتا ہے۔ کہ ظہور مسرت جو شعور منزہ کے ساتھ ایک ہے۔ شعور منزہ کمی  
بذات خود روشن ہونے کی فطرت میں ہی مفہوم ہے۔ یہ امر بھی قابل توجہ  
ہے۔ کہ بے خواب نیند میں لذات محسوسات کا ظہور نہیں ہو سکتا اور اگر یہ بات  
درست ہو۔ تب بے خواب نیند میں تجربہ سرور کی توجہ کے لئے شعور شاہد ماننے

بانت

کی ضرورت ہی کیا ہے ؟ چونکہ برہم ایک حقیقی عالم نہیں ہے۔ اس لیے شاہد اور عالم کے تصورات ایک ہی معنی نہیں رکھتے۔ یہ صرف کشف بھی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگر یہ بطور برہم کے کشف ذات ہو۔ تب تو شعور شاہد کے توسل کی ضرورت ہی نہیں رہ جاتی۔ اور اگر یہ انکشاف ادویا سے تعلق رکھتا ہے۔ تب اس کے تعلق سے برہم بھی باطل ہو گا۔ یہ ہو نہیں سکتا کہ شعور شاہد کا فعل برہم کی ذات کے ساتھ ایک ہو اور پھر بھی ادویا کی فطرت میں شریک ہو۔ کیونکہ یہ برہم اور ادویا دونوں کے ساتھ ایک نہیں ہو سکتا۔ اگر شعور شاہد کا فعل باطل ہے۔ تب اور کئی شاہدوں کو تسلیم کرنا پڑے گا اور اس کا نتیجہ غیر محدود استدلال دوری ہو گا۔ اس لیے شعور شاہد کے متعلق خواہ کسی طرح سے ہی غور کیا جائے۔ یہ دلیل اور تجربے کے ساتھ مطابقت نہیں رکھ سکتا۔

۲۹-۳۰۔ وینکٹ کہتا ہے۔ کہ اہل شنکر کی یہ رائے غلط ہے۔ کہ شاستروں کی شہادت اور ان کی تجربے سے بڑھ کر معتبر ہوتی ہے نفس الامر میں اور ان کی تجربے کے بغیر شاستروں کا علم ممکن ہی نہیں۔ اس لیے شاستروں کی تعبیر اس طرح کرنی چاہیے۔ کہ وہ ادرا کی علم کی شہادت سے متخالف نہ رکھتی ہو۔ اس لئے چونکہ ادراک ہمارے ارد گرد کثرت کی موجودیت ثابت کرتا ہے۔ شاستروں کی وہ تفسیر جو اس تجربے کو باطل ثابت کرنا چاہتی ہے۔ یقیناً نادرست ہے۔ مزید برآں اہل شنکر اس امکان کو ثابت کرنے کے لئے کئی توصیحات باطلہ پیش کرتے ہیں۔ کہ باطل ذرائع سے صحیح علم حاصل کیا جاسکتا ہے (مثلاً خوف جو مومہ سانیوں سے پیدا ہوتا ہے۔ حروف کے ذریعے چیزوں کا اظہار۔ حروف کے اجتماعات جو خطوط کے اجتماعات ہوتے ہیں) بسکس وینکٹ یہ جواب دیتا ہے کہ ان تمام صورتوں میں جہاں جھوٹ ہمیں سچائی کی طرف راہنمائی کرتا ہو معلوم ہوتا ہے وہاں جھوٹ بھی سچائی کی طرف نہیں لے جایا کرتا بلکہ ہم ایک صحیح علم کے ذریعے دوسرا صحیح علم حاصل کرتے ہیں چونکہ لکیریں بعض اشیاء کی صحیح علامات ہوتی ہیں۔ اس لئے ان کی نمائندگی کرتی ہیں اور کوئی بھی ایسی توضیح پیش نہیں کی جاسکتی۔ جن میں جھوٹ سچائی کی طرف

لے جاتا ہو۔ اس لئے اگر انتہائی معنوں میں شاستر باطل ہیں جیسا کہ اہل ششکر کہیں گے۔ تب یہ بات ناممکن ہوگی۔ کہ ان کے ذریعے صحیح علم حاصل ہو سکے۔

۳۱۔ اہل ششکر کا یہ نظریہ کہ صحیح علم کے ذریعے اسی زندگی میں قبل از مرگ وہ نجات قابل حصول ہے جسے وہ جیون مکتی یا نجات عند اچھیات کہتے ہیں۔ راما بنجیوں کے لئے قابل تسلیم نہیں۔ جن کا خیال ہے۔ کہ صحیح علم کے ذریعے نہیں بلکہ صحیح اعمال صحیح جذبات جو صحیح علم سے تعلق رکھتے ہوں۔ ان کے ذریعے نجات حاصل ہوتی ہے۔ آتما سے اشیاء دینیوی کے تعلق کا خاتمہ تب ہی ممکن ہے جب جسم نابود ہو جاتا ہے۔ وینکٹ بتلاتا ہے کہ جب تک جسم رہتا ہے۔ انتہائی حقیقت کا ادراک بطور واحد ناممکن ہے۔ کیونکہ ایسا شخص مرنے دم تک جسم اور لواحقات کی ہستی سے آگاہ رہنے کے لئے مجبور ہوتا ہے۔ اگر کس جاسکتا ہے کہ اگرچہ جسم برقرار رہتا ہے۔ لیکن یہ بالکل باطل اور غیر موجود سمجھا جاتا ہے۔ تب اس کے معنی تو عملاً بے جسم ہونا ہی ہوں گے اور اس لئے نجات عند اچھیات اور نجات بعد المات کے درمیان بھی کوئی امتیاز ہی ممکن نہ ہوگا۔

۳۲۔ مقلدین ششکر کہتے ہیں۔ کہ اگیان (رجہالت) علم کا متفاد ہونے پر بھی ایک مثبت شے ہے۔ کیونکہ یہ ادراک۔ استنتاج اور شاستروں کی سند سے جانا جاتا ہے۔ وینکٹ اس کی تردید کرتا ہوا کہتا ہے کہ اگر اگیان کو علم کا متفاد خیال کیا جائے۔ تب یہ اسی حالت میں ایسا ہوتا ہے کہ یہ علم کی نفی کر دے یعنی اگر وہ نفی کی نوعیت کا ہو۔ اس نفی میں صاف طور پر ایک مافیہ علم مفہوم ہوگا۔ اگر یہ بات مان لی جائے۔ تو وہ مافیہ علم لازمی طور پر معلوم ہوگا۔ ورنہ اس کی طرف نفی کا اشارہ ممکن ہی نہیں۔ اس بارے میں اہل ششکر کی طرف سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ علم کی نفی اور وہ مافیہ جس کی طرف یہ اشارہ دیتا ہے۔ ایسی دو غیر پابند اشیاء ہیں کہ ان میں سے ایک کی نفی کا علم اس بات کو لازم نہیں ٹھہراتا۔ کہ مافیہ کو بھی جانا جائے۔ اس لئے یہ کہنا غلط ہے کہ نفی علم تناقص بالذات ہے۔ اس کا صاف جواب یہ ہے کہ جس طرح نفی کی صورت میں جہاں نفی کا معروض نفی کا متباین ہوتا ہے۔ اسی طرح



بانت

جہاں علم کے تمام مایہوں کی نفی ہو ا کرتی ہے۔ کسی بھی مافیہ کی موجودیت اس کی تردید کرتی ہے۔ چنانچہ یہ تجربہ کہ میں کچھ نہیں جانتا، کسی قسم کے بھی علم سے رد ہو جائے گا اور اگر یہ کہا جائے کہ ہو سکتا ہے۔ علم کی نفی اور اس کا تجربہ اس طرح دو مختلف لمحات پر ہو، کہ تجربہ اور نفی ایک دوسرے کو رد نہ کریں تب یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ادراک کی تجربہ صرف ان چیزوں کو جانا کرتا ہے۔ جو زمانہ حال میں موجود ہوتی ہیں۔ اگرچہ بے خواب نیند کے دوران میں آگیاں کے مفروضہ تجربے کی صورت میں آگیاں کے تجربے کو بذریعہ استخراج معلوم خیال کیا جاسکتا ہے اور ایسے ادراک کی حالت میں کہ میں جاہل ہوں، میں خود کو یا کسی اور شے کو نہیں جانتا صاف طور پر آگیاں کا ادراک پایا جاتا ہے۔ اس لئے یہ بات ناممکن ہے کہ میں، ادراک بھی حاصل کرے اور جاہل بھی رہے۔ اس طرح کا ادراک جہالت ایک مہمل بات ہوگی۔ نیز تجربہ نفی لازمی طور پر ایک عمل کی طرف اشارہ دیتا ہے۔ اور اس کے معنی یہ ہوں گے۔ کہ عمل کا علم موجود ہے اور یہ بات عالمگیر نفی لے اس تجربے کو رد کر دے گی جس میں کسی طرح کا بھی علم موجود نہیں ہوتا۔ مگر یہ کہا جاسکتا ہے کہ ادراک جہالت کے معنی تجربہ نفی نہیں ہیں بلکہ ایک مثبت شے کا تجربہ ہیں۔ اس لئے مذکورہ بالا مناقشے میں اٹھایا ہوا اعتراض اس پر عاید ہی نہ ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آگیاں کا مثبت مقولہ جو بذریعہ ادراک براہ راست تجربے میں آتا ہے۔ یہ معنی رکھ سکتا ہے۔ کہ وہ ایک ایسی ہستی سے تعلق رکھتا ہے۔ جو علم کے متضاد ہے۔ کیونکہ آگیاں میں اس کا صرف نفی یا تو غیر موجودگی کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے یا نفی کے طور پر۔ اگر یہ بات ہے۔ تب یہ بھی کہا جاسکتا ہے، کہ تجربہ تضاد میں دو اصطلاحات شامل ہوتی ہیں۔ ایک جو مخالفت کرتی ہے اور دوسری وہ جس کی مخالفت ہوتی ہے۔ اس طرح پر آگیاں کے تجربے میں علم بھی شامل ہوگا اور اس لیے جب آگیاں کا تضاد نمودار ہو رہا ہو تو کس طرح آگیاں کا ادراک ہو سکے گا؟ اس لئے یہ امر صاف ہے کہ آگیاں کو محض نفی تصور کرنے کی بجائے ایک مثبت ہستی خیال کرنا بے سود ہے۔

۳۲۸

باب ۲

ثبت اگیان کا تصور کوئی بھی ایسا نیا مقصد پورا نہیں کر سکتا۔ جو اس کا تصور بطور نفی علم مادی طور پر حاصل نہ کر سکتا ہو۔ اگر ایک مثبت ہستی یہ قابلیت رکھ سکتی ہے، کہ ظہور برہم کی وسعت کو محدود کر سکے۔ تو ایک نفی بھی ایسا کر سکتی ہے۔ خود اہل شکر اس بات کے قائل ہیں۔ کہ علم اس جہالت کو دور کر کے نمودار ہوتا ہے جو پیدائش علم سے پیشتر کی نفی ہے (پراگ بھاد)۔ اور اس طرح وہ ایک طرح سے مانتے ہیں۔ کہ اگیان اپنی منفی فطرت رکھتا ہے۔ ہستی کا فرضیہ تجربہ اپنے اندر ایک تضاد کا تصور رکھتا ہے۔ صرف اس امر سے کہ گلدھ (سست) کا لفظ اپنے ساتھ کوئی حرف نفی نہیں رکھتا۔ یہ ظاہر نہیں ہوتا۔ کہ اس میں نفی کے مفہوم موجود نہیں ہیں۔ پس بذریعہ ادراک مثبت جہالت کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ یہ کہا گیا ہے کہ اگیان کی موجودیت اس مفروضے کی بنا پر بذریعہ نتائج ثابت کی جا سکتی ہے۔ اگر روشنی تاریکی کو دور کرنے سے چمکا کرتی ہے تو علم بھی مثبت جہالت کے دغیے سے روشن ہوتا ہے۔ انومان (استنتاج) ایک صورت علمیہ ہونے کے طور پر ضرور ہی کسی ایک جہالت کو دور کرنے والا ہو گا جو اس کے عمل کو روک رہی تھی۔ چونکہ یہ اگیان خود بخود ظاہر نہ ہو سکتا تھا اس لئے ایک اور اگیان ماننا پڑے گا۔ جو اسے چھپائے ہوئے تھا۔ اور جسے دفع کیے بغیر یہ ظاہر نہ ہو سکتا تھا۔ اس طرح غیر محدود رجعت پیش آئے گی۔ اگر اگیان کو چھپانے والا خیال کیا جائے۔ تب انومان (استنتاج) جہالت کو براہ راست مٹانے والا خیال کیا جا سکتا ہے۔ جب کبھی علم بعض امور کو روشن کرتا ہے۔ تب اسے ان کے متعلق جہالت کو دور کرنے والا بھی سمجھا جا سکتا ہے۔ شاستر بھی مثبت اگیان کے تصور کی تائید نہیں کرتے۔ اس لئے مثبت اگیان کا تصور بالکل ہی نادرست ہے۔

۴۔ یہ مفروضہ کہ اگیان جیو دن میں رہتا ہے۔ برہم میں نہیں۔ باطل ہے۔ اگر اگیان جیو کے اندر اس کی حقیقی ذات میں رہنے والا خیال کیا جائے۔ تب تو وہ درحقیقت برہم میں ہی رہنے والا ہو گا۔ اگر یہ فرض کیا جائے کہ اگیان جیو دن میں رہتا ہے۔ ان کی قدرتی حالت میں نہیں

باب

بلکہ اس معمولی فطرت میں جو دوبارہ جنم وغیرہ پایا کرتی ہے۔ تب اس کے معنی ہوں گے، کہ اگیان کا تعلق مادی شے سے ہے اور اس لئے یہ کبھی دور ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ ایک جیو کی مادی حدود کبھی اگیان کے دھبے کی خواہش مند نہیں ہو سکتیں۔ اور نہ یہ خود اسے دور کرنے کی طاقت رکھتا ہے۔ پھر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ وہ اگیان جو جیوؤں کے درمیان اختلاف کا موجب ہے۔ مختلف صورتوں میں ایک ہوتا ہے یا کثیر التعداد۔ اگر وہ ایک ہو۔ تو کسی ایک جیو کے نجات پانے پر کل اگیان دور ہو جائے گا اور سبھی جیو نجات یافتہ ہو جائیں گے۔ دوسری صورت میں اس امر کا تعین کرنا بہت مشکل ہے۔ کہ انفرادی جیوؤں کے مابین پہلے اودیا نمودار ہوتی ہے یا اختلاف، اور اس طرح استدلال دوری دانیو انیہ آشرے عاید ہو گا کیونکہ مقلدین شکر جیوؤں کے مابین اختلاف کی حقیقت کے قابل نہیں ہیں۔ اس مسئلے میں کہ اگیان برہم سے تعلق رکھتا ہے اور جیوؤں کے درمیان اختلاف باطل ہے۔ جیوؤں کے اختلاف کے مطابق اگیان کا اختلاف ماننے کی کوئی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ بہر حال یہ کہنا پڑتا ہے کہ اودیا خواہ حقیقی شے ہو اور خواہ فرضی، جیوؤں کے اختلاف کی توجیہ نہیں کر سکتی۔ پھر اگر ان اگیانوں کو جو جیوؤں کا اختلاف پیدا کرنے والے سمجھے جاتے ہیں۔ برہم میں موجود فرض کیا جائے۔ تب برہم نہیں جانا جاسکتا۔ اس نظریے میں کہ اگیان جیوؤں میں رہتے ہیں۔ یہ پرانی مشکل پیش آتی ہے کہ آیا اودیاؤں کا اختلاف ابتدائی ہے یا جیوؤں کا اختلاف پہلے کا ہے۔ اگر اس مشکل کو یہ کہہ کر حل کرنے کی کوشش کی جائے، کہ یہ رجعت بیج اور کو نیل کی مانند ایک استدلال دوری نہیں ہے۔ تب یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس مفروضہ میں کہ جو اگیان جیوؤں میں اختلاف پیدا کرتے ہیں وہ ان جیوؤں کے ہی سہارے رہتے ہیں۔ اس استدلال دوری کے لئے کوئی گنجائش نہیں رہ جاتی۔ جو بیج کو نیل کو پیدا کرتا ہے وہ خود کو پیدا نہیں کرتا۔ اگر یہ کہا جائے، کہ سابقہ جیوؤں کی اودیا بعد کے جیوؤں کو پیدا کرتی ہے۔ تب تو جیو بھی فانی ثابت ہوں گے۔ پس خواہ ہم کسی طور پر بھی اس نظریے کو ثابت کرنے کی کوشش کریں۔ کہ اودیا جیوؤں میں رہتی ہے۔ ہم

۳۳۰

باب

قطعی طور پر ناکامیاب رہتے ہیں۔  
 ۱۴۔ کہا جاتا ہے کہ اودیا کا نقص (دوش) برہم سے تعلق رکھتا ہے۔  
 اگر یہ نقص جہالت برہم سے کوئی علیحدہ شے ہے۔ تب درحقیقت اس کے معنی  
 اقرار ثنویت ہوں گے۔ اور اگر یہ برہم سے جدا نہیں۔ تب خود برہم ان تمام  
 غلطیوں اور دھوکوں کے لئے ذمے دار ہو گا جو اودیا سے منسوب کئے  
 جاتے ہیں۔ اور چونکہ برہم ابدی ہے۔ اس لئے غلطیاں اور دھوکے بھی  
 ابدی ہوں گے۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ غلطیاں اور دھوکے اس وقت  
 نمودار ہو ا کرتے ہیں۔ جب برہم کسی معاون علت سے متلازم ہوتا ہے تب  
 اس کے متعلق بھی وہی پرانا سوال پیدا ہو سکتا ہے۔ کہ آیا وہ معاون علت  
 یا علل برہم سے مختلف ہیں یا نہیں اور نیز وہ حقیقی ہیں یا غیر حقیقی۔ پھر یہ  
 علت معاون برہم اور جو کی وحدت کے صحیح علم کی پیدائش سے پیشتر کی  
 نفی ہونے کی فطرت نہیں رکھ سکتی۔ کیونکہ اس حالت میں شکر کا پیش کردہ  
 مسئلہ جہالت (اکیان) مثبت بالکل ہی غیر ضروری اور غیر مطلوب ہو جائے گا۔  
 مزید براں اس قسم کی نفی برہم کے ساتھ واحد نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اگر ایسا  
 ہو تو صحیح علم کی نموداری اور جہالت کی فنا کے ساتھ خود برہم کا ہی خاتمہ  
 ہو جائے گا۔ پھر چونکہ برہم سے باہر ہر ایک شے باطل ہے۔ اگر کوئی ایسی  
 شے موجود ہے جو برہم کی روشنی کو روکتی یا مسخ کرتی ہے (اگر مسخ کسی  
 معنوں میں حقیقی ہو) تب تو وہ شے بھی برہم ہوگی اور چونکہ برہم ابدی  
 ہے۔ اس لئے یہ مسخ بھی ابدی ہوگا۔ اور اگر اس نقص کو جو رکاوٹ کا  
 باعث ہوتا ہے۔ غیر حقیقی اور بے آغاز خیال کیا جائے۔ تب بھی یہ کسی علت  
 پر انحصار رکھے گا اور اس کا نتیجہ غیر محدود استدلال دوری ہوگا۔ اور  
 اگر یہ کسی علت پر انحصار نہیں رکھتا تب تو یہ برہم کی مانند ہوگا۔ جو کسی نقص  
 کا سہارا لئے بغیر خود بخود جلوہ نما ہوتا ہے۔ اور یہ بات مہمل ہے اور اگر یہ  
 فرض کیا جائے کہ یہ نقص خود کو اور دوسروں کو پیدا کر لیتا ہے تب تو  
 تخلیق عالم کسی اور نقص کا سہارا لئے بغیر ہی ظہور پذیر ہو جائے گی۔

بات

۳۳۱

اگر یہ کہا جائے کہ اس بات کو قبول کرنے میں کوئی غیر معقولیت نہیں ہے کہ نقص خود کو ٹھیک اسی طرح پیدا کر لیتا ہے جس طرح کوئی دھوکا بالکل اپنی ساخت کے مانند ہوا کرتا ہے یعنی اسی کا خود ساختہ ہوتا ہے۔ تب تو اہل شکر خود ہی اپنے خیالات کو رد کرنے والے ہوں گے۔ کیونکہ وہ یقیناً تخلیق عالم کو عمل نقایص سے ہی منسوب کیا کرتے ہیں۔ اگر اودیاد ذات خود کوئی عاید کیا ہوا دھوکا نہیں ہے۔ تو یہ یا تو واقعی ہوگی یا مہوم۔ اگر اسے مہومی بناوٹ اور ایک پیداوار خیال کیا جائے تو یہ بے آغاز نہ ہوگی اور اگر یہ آغاز رکھتی ہے تو اسے ظہور عالم سے متمیز نہیں کیا جاسکتا۔ اگر وہم اور اس کی بناوٹ کو ایک ہی شے خیال کیا جائے۔ تب وہی پرانی مشکل کہ اودیاد اپنی بناوٹ سے ہی خود کو پیدا کر لیتی ہے۔ برابر پیش آتی رہے گی۔ پھر اگر اودیاد کسی اور نقص کے تعاون کے بغیر ہی خود کو برہم کے رد و نمودار کرتی ہے تو یہ ابدی ایسا کرتی رہے گی اگر یہ کہا جائے کہ جب اودیاد ختم ہوگی تو اس کا ظہور بھی ختم ہو جائے گا تب بھی ایک شکل پیش آتی ہے جو اہل شکر کے اپنے مسئلے سے پیدا ہوتی ہے کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ ان کی تعلیم کے مطابق تنویر اور اس شے کے درمیان جو منور ہوتی ہے۔ کوئی فرق نہیں ہے اور ان کے مابین کوئی علتی عمل نہیں ہے، جو شے منور ہوتی ہے۔ اسے اصول تنویر سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اودیاد اسی وقت تک ظہور پذیر رہتی ہے۔ جب تک علم نمودار نہیں ہوتا۔ تب کیا یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ طلوع علم کے پیشتر کی نفی ظہور عالم کی علت ہے اور اودیاد کا ماننا غیر ضروری ہے؟ اگر یہ کہا جائے کہ نفی ظہورات عالم کی بوتلموں پیدائش کا سبب قرار نہیں دیا جاسکتا تو اسی زور سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ اثبات کو گونا گوں ظہور عالم کا پیدا کرنے والا خیال کیا جاسکتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ آٹھ کے مثبت نقایص اکثر اوقات بہت سے دھوکوں کو پیدا کیا کرتے ہیں۔ تب دوسرے پہلو سے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ امتیازات اور اختلافات کا عدم مشاہدہ بھی اکثر اوقات کئی طرح کے دھوکوں کی پیدائش کا موجب ہوتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ نفی زمانے سے محدود نہیں ہوتی۔ اور اس لئے

وہ زمانے کے حالات مختلفہ میں طرح طرح کے ظہوراتِ عالم پیدا کرنے کے ناقابلِ بات ہے اور اس وجہ سے ثبوتِ جہالت کا ماننا ہی بہتر ہے۔ تب اسی زور کے ساتھ یہ سوال کیا جاسکتا ہے، کہ کس طرح یہ بے آغاز جہالت جو کسی بھی زمانی خاصیت سے مشروط نہیں ہے۔ صحیح علم کی نموداری تک مشروط بزمان ظہورات مختلفہ عالم پیدا کر سکتی ہے۔ اگر اس کے جواب میں یہ کہا جائے۔ کہ اودیا کی ایسی ہی فطرت اور خاصیت ہے۔ تب جائز طور پر یہ پوچھا جاسکتا ہے، کہ نفی کی ہی ایسی ہی فطرت مان لینے میں کیا ہرج ہوگا؟ یہ بات کم از کم ہمیں ثبوتِ جہالت کے ایک عجیب و غریب اور غیر مطلوب مسئلے کے اقرار سے بچاتی ہے۔ یہ کہا جاسکتا ہے، کہ نفی بے صورت اور متجانس ہونے سے اس میں تغیراتِ خاصیت کا امکان نہیں ہے جب کہ اودیا ثبوت ہونے کے باعث تغیراتِ خاصیت کے سلسلوں میں سے گزر سکتی ہے۔ اس خصوص میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ تغیراتِ خاصیت کے قواعد کے سوا اودیا کی کوئی فطرت نہیں ہے۔ اگر یہ بات ہے۔ تب چونکہ یہ اودیا کی فطرت ہے کہ دو مختلف قسم کے تغیرات کے سلسلوں میں سے گزر سکتی ہے۔ اس لئے ہمیشہ ہی ہر ایک طرح کے دھوکوں کا امکان ہے نیز اسے تغیرِ خاصیت کا معلول بھی خیال نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ اودیا کو ہی تو اس قسم کے معاملات کی علت فرض کیا جاتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ اودیا بذاتِ خود ایک جداگانہ ہستی ہے جو اپنی خاصیت کے اس ظہور سے مختلف ہے۔ جو مد رک ہوتا ہے تو پھر اس کے حقیقی یا غیر حقیقی ہونے کے متعلق وہی پرانا سوال اٹھ کھڑا ہوگا۔ اگر اسے حقیقی مانا جائے تو ثبوتِ لازم آئے گی اور اگر اسے غیر حقیقی مانا جائے تو آثرِ زمان و مکان کی مختلف شرائط سے مشروط ظہوراتِ مختلفہ کی صورت میں اس کا تو غیر محدود پیش قیاسوں کو پہلے ہی سے فرض کرنے والا ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس بات کے فرض کرنے میں کوئی منطقیانہ خافی نہیں ہے کہ تغیرات کے پہلے سلسلے بالعد کے سلسلوں کو غیر متناہی طور پر معین کرتے ہیں۔ تب اس بات کی توجیہ کے لئے اودیا کا ماننا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ یہ بات معقولیت کے ساتھ فرض کی جاسکتی ہے کہ کسی خارجی علت کا سہارا لئے بغیر ہی برہم کے اندر تغیرات نمودار

باب

ہوتے رہتے ہیں۔ اور یہ اعتراض کہ اگر یہ فرض کیا جائے کہ برہم سیرت کے ایسے تغیرات مختلفہ (حقیقی یا غیر حقیقی) میں سے گزر رہا ہے۔ لازمی طور پر اس نتیجے کی طرف لیجانے والا ہوگا کہ ان تغیرات سے پرے کوئی برہم نہیں ہے۔ نادرست ہے۔ کیونکہ ہمارا اور انکی تجربہ ثابت کرتا ہے، کہ مٹی کے ڈھیلے کا ایسی تبدیلیوں سے گزرنا مٹی کے وجود کو رو نہیں کر دیتا۔ اس قسم کے نظریے کی رو سے برہم تمام ظہورات کی بنیاد خیال کیا جاسکتا ہے۔ دوسرے پہلو پر جھوٹی اودیا فرض کرنے کا ہی نتیجہ ہے کہ ہم جائز طور پر ایک بنیاد کی ہستی کا اعلان نہیں کر سکتے۔ کیونکہ جھوٹ کی بنیاد بھی بذات خود جھوٹ ہوگی۔ اس لئے اگر برہم کو اس کی بنیاد خیال کیا جائے تب وہ خود ہی باطل ثابت ہوگا اور اس کا نتیجہ مذہب نیستی ہوگا۔

پھر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ اودیا خود بخود نمودار ہوتی ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو یہ ایک شے موہوم ہوگی اور اگر یہ ایسا کرتی ہے۔ تب پھر یہ سوال ہوگا کہ یہ نموداری اودیا کی فطرت رکھتی ہے یا نہیں۔ اگر وہ رکھتی ہے تو وہ برہم کی مانند ذات خود منور ہوگی اور برہم اور اودیا کے درمیان کوئی فرق ہی نہ ہوگا اور اگر اودیا کی صفت نموداری برہم سے تعلق رکھتی ہے۔ تو چونکہ برہم ابدی ہے۔ ایسا کوئی وقت ہی نہ آئے گا۔ کہ جب اودیا نمودار نہ ہوگی۔ چک دک کو برہم یا اودیا میں سے کسی کی صفت بھی نہیں کہ سکتے۔ کیونکہ ان میں سے کسی کو بھی اس کا جاننے والا خیال نہیں کیا جاتا۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ سیرت بطور عالم ایک دھوکے کے عاید ہونے سے ظہور میں آتی ہے۔ تب یہ اعتراض ہوگا۔ کہ اس طور دھوکا عاید ہونے کے معنی اس وقت تک ناقابل فہم ہوں گے۔ جب تک اودیا کے تصور کو صاف نہ کیا جائے۔ سیرت بطور عالم ایک موہومہ دھوکے کی بنا پر ممکن ہوتی ہے اور مذکورہ بالا مفروضے کی رو سے موہومہ دھوکا ایک ذات مدرک فرض کرنے پر ممکن ہوتا ہے۔ اگر اس کا باعث برہم ہے تو برہم کے ابدی ہونے کے باعث یہ موہومہ دھوکا بھی ابدی ہوگا۔ اور اگر اس کے لئے کوئی دلیل نہیں ہے تو تمام التباس عالم ہی بغیر کسی سبب کے ہوگا۔

مزید براں اودیا کے ہمارے کا کوئی تصور بھی قابل فہم نہیں ہے۔ اگر

۳۳۱

یہ کوئی سہارا نہیں رکھتی تو یہ بھی برہم کی مانند بے سہارا ہوگی یا حقایق موجودہ کی مانند ہوگی۔ اگر یہ سہارا رکھتی ہے اور یہ سہارا برہم کی فطرت کا ہے۔ تب یہ خیال کرنا مشکل ہے کہ کس طرح پاک برہم اس ناپاک اودیا کا سہارا ہو سکتا ہے۔ جو اس کی متضاد ہے۔ اگر اس مفروضے میں حل ڈھونڈا جائے کہ ناپاک اودیا باطل اور غیر حقیقی ہے تو یہ بات معقولیت کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ اگر یہ باطل ہے تو اسے ختم کرنے کی کوشش کے کچھ معنی ہی نہ ہوں گے۔ اگر اس کے جواب میں یہ کہا جائے، کہ اگرچہ یہ غیر موجود ہے مگر یہ نمود بے بود رکھتی ہے اور کوشش یہی ہو ا کرتی ہے، کہ اس نمود بے بود کو ختم کر دیا جائے۔ تب بھی اس کا یہ جواب ہوگا۔ کہ اس کی مانند اس کی نمود بھی تو باطل ہے۔ اگر یہ مانا جائے، کہ اگرچہ یہ باطل ہے لیکن یہ ہمیں نقصان پہنچا سکتی ہے۔ تو اس کا بطلان برائے نام ہو سکتا۔ کیونکہ حقیقت اس کے اثرات کو حقیقی مان لیا گیا ہے۔ اگر برہم کو اس کے مشروط یا محدود پہلو میں اودیا کا سہارا مان لیا جائے۔ تب چونکہ محدودیت کسی اور اودیا کے باعث ہوگی۔ اس لئے اس سے صرف پر اکندگی پیدا ہوگی۔ اگر یہ کہا جائے کہ اودیا مشروط یا غیر مشروط برہم سے بالکل الگ ایک اور جہتی کا سہارا رکھتی ہے۔ تب اس خیال کو ترک کرنا پڑے گا، کہ برہم اودیا کا سہارا ہے اور پھر اس سہارے کے لئے اور سہارا دریافت کرنے میں دیگر مشکلات کا سامنا ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے، کہ سہارے کی توجیہ شریط کی بنا پر کی جاسکتی ہے۔ تب یہ تصور کرنا مشکل ہوگا۔ کہ کس طرح ایک ظرف کی فطرت کی مشروط (آدھارا کاروپا دھی) بے سہارا ہو سکتی ہے۔ اگر مزید سہارے فرض کئے جائیں۔ تب غیر محدود اشتدلال دوری لازم آئے گا۔ اس کے علاوہ یہ اگر کہا جائے۔ کہ باطل کو سہارا درکار نہیں ہوتا۔ تب یہ کہا جاسکتا ہے، کہ اہل شکر کے خیال کے مطابق سہارے کو بنایا سمجھا جاتا ہے۔ جس کی بنا پر وہم نمودار ہوتا ہے۔ اور اس بنا پر صراحی کو بھی ایک دھوکا سمجھا جاتا ہے۔ مزید براں اودیا کا تجربہ باطل کوئی بھی ہو ہو یا محدود اور اک نہیں ہے۔ مثلاً خودی یا دیگر ذہنی حالات کا تجربہ۔ کیونکہ یہ تو اودیا کے معلومات خیال کئے جاتے ہیں۔ اگر وہ ایسے نہیں ہیں تو وہ ضرور ہی



بانتا

دیگر نقایص کے باعث ہوں گے اور وہ دوسرے نقایص کے سبب ہوں گے اور اس طرح غیر محدود استدلال دوری لازم آئے گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ اودیا اس کے تجربے سے الگ کوئی شے نہیں ہے۔ تب چونکہ کل تجربہ برہم کی ذات کا ہے۔ خود برہم ہی باطل ثابت ہو گا۔ اور اگر اودیا برہم کی فطرت کو ڈھانپ کر خود کو بطور برہم ظاہر کرتی ہے۔ تب تمام کشف پاک کے کم اور ضائع ہو جانے پر اودیا بھی جو اس کے ذریعے نمودار ہوتی ہے۔ قدرتی طور پر ختم ہو جائے گی۔ اور اگر برہم کے طور پر ظاہر ہوتی ہے اور اس کی اپنی فطرت چھپ جاتی ہے۔ تب چونکہ برہم کا ہی ظہور ہو رہا ہے۔ اس لئے قید کا سوال ہی پیدا نہ ہو گا۔ یہ بات صاف ظاہر ہے، کہ یہ بطور اودیا اور بطور برہم خود کو ظاہر نہیں کر سکتی۔ کیونکہ یہ بات قبائین بالذات ہوگی غلط ہمیشہ جہالت کو دور کرتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے، کہ ٹھیک جس طرح آئینہ ایک تصویر پیش کرتا ہے جس میں آئینے کی صفت مخصوصہ اور اصلی چہرے چھپ جایا کرتے ہیں اسی طرح اودیا بھی خود کو ظاہر کرتی ہوئی خود کو اودیا برہم کو چھپا لیتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک ایک ہو جانے (تا داتما دعیاس) کے تمام دھوکوں میں اختلاف کا عدم مشاہدہ ہی غلطی کا موجب ہو ا کرتا ہے۔ چہرے اور آئینے کے دھوکے کا سبب اس بات کو نہ دیکھا ہے کہ چہرہ آئینے سے فاصلے پر ہے۔ لیکن برہم اور اودیا میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کے اس قدر نزدیک ترین محل میں نہیں ہے، کہ دوسرے ان دھوکوں کی مثال کی روشنی میں ان کے دہسم عینیت کا متبادل کیا جاسکے جو اس قسم کے قرب کا سہارا رکھتے ہیں۔ اگر اودیا کے بارے میں یہ کہا جائے۔ کہ چونکہ یہ کوئی جوہر نہیں ہے۔ اس لئے وہ تمام نکتہ چینی جو تمام حقیقی اور موجود اشیا پر کی جاسکتی ہے۔ اس پر عاید نہیں ہو سکتی۔ ایسا مسئلہ تو مذہب نفی کی مانند ہو گا۔ کیونکہ عدم پرست لوگوں کا بھی یہی خیال ہے، کہ کوئی بھی نکتہ چینی ان کے مسئلے کو چھو نہیں سکتی۔

۴۲۔ مقلدین شکر کہتے ہیں۔ کہ اودیا اور مایا دو مختلف تصورات ہیں۔ مایا وہ ہے جس سے دوسرے دھوکا کھاتے ہیں، اودیا وہ ہے جو خود کو دھوکا

دیتی ہے۔ مایا کا لفظ مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ لیکن ان میں سے کوئی معنی بھی اس استعمال کو مطمئن نہیں کر سکتا جو کہ اہل شکر کیا کرتے ہیں۔ یہ فرض کیا جاتا ہے کہ مایا جس کا سہارا برہم مانا جاتا ہے۔ یہ ایک صفت خاص رکھتی ہے کہ وہ اپنی صورت مختلفہ کو دوسروں پر ظاہر کرتی اور انہیں دھوکا دیتی ہے۔ اس حالت میں اسے اودیا سے تمیز کرنا مشکل ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے کہ اودیا صرف یہی محدوم معنی رکھتی ہے کہ وہ سبھی میں چاندی کی مانند ادراکات باطل پیدا کرتی ہے۔ تب تو مایا کو بھی اودیا کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ بھی دنیا کی نمود باطل دکھلایا کرتی ہے۔ اس امر کے لئے کوئی بھی دلیل نہیں ہے کہ صدف میں نقرے کے ادراک باطل کے سبب کو اودیا خیال کیا جائے اور ان نسبت صحیح تر تعلقات کو جو ایسے ادراکات باطلہ کی تردید کرتے ہیں۔ اودیا کا نام نہ دیا جائے۔ ایشور کو بھی مبتلائے اودیا خیال کیا جاسکتا ہے چونکہ وہ علیم کل ہے۔ وہ ان تمام انفرادی ادراک کا علم رکھتا ہے۔ جن کا مادہ ترکیبی الباطل کے سوا کچھ نہیں۔ اگر ایشور دھوکوں کا علم نہیں رکھتا۔ تو وہ علیم کل نہیں ہے۔ یہ خیال غلط ہے کہ مایا برہم کے سوائے ہر ایک شے کو اس کی فطرت باطلہ کے طور پر ظاہر کرتی ہے۔ کیونکہ اگر برہم ظہور عالم کو خود دھوکے میں مبتلا ہوئے بغیر ہی باطل جانتا ہے تو بھی برہم کی جہالت کی تردید بہت مشکل ہوگی۔ اور اگر برہم تمام اشیا کو دوسرے کے دھوکوں کے طور پر جانتا ہے تب وہ لازمی طور پر دوسروں کو اور انہیں دھوکے میں لانے والے دھوکوں کو بھی جانتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ برہم خود مبتلائے اودیا ہے۔ اس امر کا تصور کرنا مشکل ہے کہ کس طرح کوئی خود مبتلائے وہم ہوئے بغیر عدم صحت کا علم حاصل کر سکتا ہے۔ کیونکہ عدم صحت عدم محض نہیں ہے۔ بلکہ کسی ایسی شے کی نمود ہونا ہے جو دراصل موجود نہیں ہوتی۔ اگر برہم دوسروں کو مبتلائے وہم دیکھتا ہے۔ تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ برہم اپنی مایا سے دوسروں کو دھوکا دیتا ہے۔ ایسے جادوگر کو خیال میں لانا ممکن ہے۔ جو جھوٹی چالوں کے ذریعے اپنے جادو کا تماشا دکھلانے کی کوشش کرتا ہو۔ لیکن اگر برہم صرف اپنے باطل خیالات کے ذریعے دوسروں کو

بانت

۳۳۵

بات

اپنا تماشے جادو دکھلانے کی کوشش کرے۔ تو وہ سچ بچ پاگل ہو گا۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ مایا اور ادویا میں یہ فرق ہے کہ ادویا تجربات موہومہ کو پیدا کر کے ارواحِ مدرکہ کے نقصان کی موجب ہوتی ہے۔ لیکن برہم جو ان نمودی ارواح اور ان کے تجربات کو جانتا ہے۔ وہ مایا کے ذریعے ہی ایسا کرتا ہے جو اسے کوئی ضرر نہیں پہنچا سکتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر مایا کسی کو بھی گزند نہیں پہنچاتی۔ تب اسے ایک دوش (عیب) خیال نہیں کر سکتے۔ یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ نقایص صرف سچائی اور غلطی کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ مفید یا مضر اثرات سے ان کا کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ مگر یہ خیال قابل تسلیم نہیں۔ کیونکہ سچائی اور غلطی عملی قیمت بھی رکھتے ہیں اور جو کچھ بھی غلط ہے۔ وہ ضرر رساں ہوتا ہے اگر یہ بات نہ ہوتی۔ تب کوئی شخص بھی غلطیوں کو دور کرنے کے لئے بیقرار نہ ہوتا۔ اگر یہ دلیل دیکھائے کہ مایا برہم کا نقص نہیں بلکہ اس کی ایک صفت ہے تب یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر ایسا ہو تو کوئی بھی اسے دور کرنے کے لئے متباب نہ ہو گا۔ اگر مایا برہم کی صفت ہوتی اور ایسی عظیم شخصیت کا کوئی مقصد پورا کرتی۔ تو نا چیز انفرادی ارواح کی کیا مجال تھی۔ کہ اسے دور کرنے کا خیال بھی دل میں لائیں؟ اگر وہ ایسا کرتیں تو ایک قادر مطلق ہستی کے عملی مفاد کو ضرر پہنچانے کی قابلیت رکھنے والی ہوتیں۔ مایا بغیر کسی سبب کے خود بخود نا بود نہیں ہو سکتی۔ ورنہ ہمیں مسئلہ عارضیت کا قابل ہونا پڑے گا۔ اگر مایا ابدی اور حقیقی ہوتی۔ تب اس کے معنی اتر از نوعیت ہوتے۔ اگر مایا کو برہم کے وجود میں شامل خیال کیا جائے۔ تب چونکہ برہم صرف بذات خود منور ہے مایا اس کے اندر شامل ہونے سے وہ ان اوہامِ عالم کو پیدا کرنے کی طاقت نہ رکھ سکے گی جو اس سے منسوب کئے جلتے ہیں نیز اس صورت میں مایا ابدی ہونے سے باطل نہ ہو گی۔ نیز اگر برہم سے مایا کے ظہور کو حقیقی مانا جائے۔ تب تو برہم کی جہالت بھی حقیقی ہو گی۔ اور اگر یہ برہم سے ایک ظہورِ باطل ہے تو یہ فرض کرنا بے معنی ہو گا۔ کہ برہم اپنے کھیل میں مایا کو ایک اوزار کے طور پر استعمال کیا کرتا ہے۔ یہ کہنا بالکل فضول ہے کہ برہم ایک بچے کی مانند

۳۳۶

تصاویر باطلہ کے ساتھ کھیل کر تا ہے۔ نیز اگر جیو اور برہم ایک ہی شے ہوں تب یہ خیال غیر معقول ہو گا، کہ جیووں کی جہالت برہم پر عاید نہیں ہوتی اور اگر برہم اور جیو درحقیقت ایک دوسرے سے مختلف ہوں تب ان کی عینیت کے علم سے نجات کا امکان کیونکر ہو گا؟ پس مایا اور اس سے مختلف اودیا کا تصور بالکل ہی ناقابل فہم ہے۔

۴۳۔ اہل شکر کہتے ہیں کہ واحدانہ عینیت کا علم نجات دیتا ہے۔ ایسا علم برہم گیان سے مختلف ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ اگر یہ علم ایک خالی از مافیہ چیز ہے تب تو یہ کوئی علم ہی نہیں۔ چونکہ اہل شکر کی رائے میں علم وہ ذہنی حالت ہے۔ جو کسی مافیہ کے ساتھ تعلق رکھتی ہو۔ یہ علم برہم گیان کے ساتھ ایک بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر ایسا علم نجات پیدا کر سکتا ہے۔ تب پاک برہم گیان بھی تو ایسا کر سکتا تھا۔ کہا جاسکتا ہے کہ صدف میں نقرے کے دھوئے میں جب کہ ”اس“ کی اپنی صفت مخصوصہ میں سچی تابش پائی جاتی ہے۔ تب وہ نقرے کی نمود باطلہ کی تردید کے ہم پلہ ہوتی ہے اور اس بطور عینیت کو جو برہم کی حقیقی فطرت دکھلاتا ہے۔ وہم عالم کا قبائین خیال کیا جاسکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ”اس“ کی ہستی بطور صدف اور نمود نقرہ میں کوئی عینیت نہیں ہوا کرتی۔ اس طرح ایک علم دوسرے کی تردید کر سکتا ہے۔ مگر اب جو امر زیر بحث ہے اس میں تصور عینیت کے اندر کوئی ایسا عنصر جدید نہیں پایا جاتا۔ جو پہلے برہم گیان کے اندر موجود نہ ہو۔ اگر تصور عینیت کو ایک مافیہ سے بھرا ہوا علم مانا جائے۔ تب یہ برہم گیان سے مختلف ہو گا اور خود باطل ہونے کے باعث غلطی کو دور نہ کر سکے گا۔ اور وہ مثال جس میں کسی معلوم شے کو دوسری بار جاننا پہچانا جاتا ہے۔ شکر کے نظریے کی تائید نہیں کرتی لیکن اس میں دوبارہ جان پہچان کا وہ علم وہی نہیں ہو اکر نہ۔ جو کہ ابتدائی توقف پر ہوا تھا۔ حالانکہ تصور عینیت کو برہم گیان کے ساتھ بعینہ ایک خیال کیا جاتا ہے۔ نیز اگر یہ خیال کیا جائے۔ کہ ایک مافیہ خاص کی ذہنی حالت دھوکوں کو دور کرتی ہوئی برہم گیان نمودار کرتی ہے۔ تب تو دھوکے بھی واقعی ہستیاں ہوں گے۔ کیونکہ وہ بھی دوسری اشیا کی مانند منہدم ہو سکتے ہیں۔

بابت

اگر یہ کہا جائے کہ تصور عینیت مایا کے ساتھ محدود ہونے کی صورت میں برہم کی طرف اشارہ کرتا ہے تب تو وہی حالت ہوگی۔ جو شعور شاہد کے ذریعے دنیا کی مخلوقات مہومہ کے ظہور میں ہوتی ہے۔ اور ایسا ظہور غلطیوں کو دور نہیں کر سکے گا۔

پھر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ کیا وہ علم جو یہ خیال پیدا کرتا ہے کہ برہم کے سوا سب کچھ باطل ہے۔ بدات خود عدم صحت پیدا کرنے والا تصور ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ بات تمنا میں بالذات ہوگی۔ اگر ظہور عالم کے باطل ہونے کے تصور کو بھلے باطل خیال کیا جائے۔ تب تو دنیا کو حقیقی ماننا پر ملے گا اگر یہ کہا جائے کہ جیسے کسی زن عقیمہ کے فرزند کی موت کے مفروضے میں زن عقیمہ کا فرزند اور موت دونوں ہی باطل ہوتے ہیں۔ اس طرح دنیا اور اس کا بطلان دونوں ہی باطل ہیں۔ اگر ظہور عالم کا بطلان حقیقی ہو۔ تب تو اس کے معنی اقرار عینیت کے ہوں گے۔

پھر دیکھئے۔ اگر انتاجات (افمان) ظہور عالم کی تردید کرتے ہوں۔ تب یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہ ہوگی۔ کہ صرف عینیت کی تقسیم دینے والے ویدانت شاستروں کے استماع سے ظہور عالم کی تردید ہو سکے گی۔ اگر خود برہم ہی ظہور عالم کی تردید کو وجود میں لاتا ہے۔ تب برہم کے ابدی ہونے کے باعث وہم عالم کا وجود ہی نہ ہوگا۔ پھر برہم اس کی اپنی ذات پاک میں وہم عالم کے عمل کی امداد کرنے والا مانا جاتا ہے۔ ورنہ کوئی وہم بھی ظہور بذریعہ نہ ہو سکتا۔ یہ ایک عجیب سا مسئلہ ہے کہ اگرچہ برہم اپنی ذات پاک میں وہم کا معادن ہے پھر بھی وہ اپنی ناپاک فطرت میں شاستروں اور ان کے ذریعے پیدا ہونے والے گیان کی صورت میں اسے دور کرنا چاہتا ہے۔ اس لئے خواہ وہم کسی طرح سے بھی اگیان کے دور ہونے کے امکان پر غور کریں۔ ہم ایک الجھن میں ہی الجھ جاتے ہیں۔

۳۳۸

۴۴۔ اودیا کے خاتمے کا تصور بھی غیر معقول ہے۔ کیونکہ اس بارے میں جو سوال اٹھتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ آیا اودیا کا خاتمہ حقیقی ہوتا ہے یا غیر حقیقی۔

باب ۱۔ اگر غیر حقیقی ہوتا ہے۔ تب امید کہ اس خاتمے پر اودیا جڑ سے اکھڑ جاتی ہے۔ ناکام رہتی ہے۔ کیونکہ یہ خاتمہ بھی بذات خود اودیا کا ایک ظہور ہے۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ اودیا کا خاتمہ اپنے لیے آتما کی حقیقی بنیاد رکھتا ہے۔ تب تو آتما بھی تغیر پذیر ثابت ہو گا اور اگر اودیا کے خاتمے کو کسی طرح سے ایک حقیقی سبب کا سہارا رکھنے والا مانا جاتا ہے۔ تب اسی کا خاتمہ حقیقی ہونے کے سبب سے تنوید لازم آئے گی۔ اگر اسے ایک وہم سمجھا جائے۔ جس کے پس پشت کوئی نقص (دوش) موجود نہیں ہے۔ تب ظہور عالم کی توجیہ کے لیے اودیا کو بطور ایک نقص (دوش) کے فرض کرنا غیر ضروری ہو گا۔

اور اگر یہ اودیا اور برہم کی مانند کوئی مزید سہارا نہیں رکھتا۔ تو اسے اودیا کے ساتھ مربوط کرنا بے معنی ہو گا۔ اور اس امر کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ اودیا ایک دفعہ ختم ہو کر پھر دوبارہ کیوں نہیں پیدا ہو سکتی۔ اگر یہ کہا جائے کہ اودیا کے خاتمے کے معنی یہ دکھلا دیتا ہے کہ برہم کے سوا سب کچھ باطل ہے اور جو بھی یہ کام ہو چکا ہے۔ اودیا کے خاتمے کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے۔ تب ایک اور مشکل پیش آتی ہے۔ کیونکہ اگر اودیا کا خاتمہ ہی ختم ہو جاتا ہے۔ تب اس کے یہ معنی ہوں گے، کہ ایک خاتمے کا خاتمہ ہو جانے سے اودیا کا وجود پھر ثابت ہو جاتا ہے، یہ کہا جاسکتا ہے، کہ جب ایک صراحی بنتی ہے۔ تو اس کے معنی ہو کر تے ہیں کہ اس کی پیدائش کے پیشتر کی نفی مہدیم ہو گئی ہے۔ اور جب پھر یہ صراحی مٹ جاتی ہے۔ تب اس کے یہ معنی نہیں ہوتے۔ کہ وہ پیدائش کے پیشتر کی نفی دوبارہ وجود میں آگئی ہے۔ اس معاملے میں بھی ایسا ہو سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں معاملات باہم مختلف ہیں۔ کیونکہ مذکورہ بالا معاملے میں نفی کی نفی ایک مثبت ہستی کے ذریعے وقوع میں آتی ہے۔ جب کہ اودیا کے خاتمے کی نفی کے لیے کوئی شے موجود نہیں ہوتی۔ پس اس معاملے میں نفی ایک منطقیانہ نفی ہو گی۔ جو ایک مثبت ہستی اودیا کی نفی میں نتیجہ ہو گی۔ اگر یہ کہا جائے کہ برہم اودیا کے خاتمے کو نفی کرتا ہے۔ تب یہ مشکل پیش آئے گی۔ کہ برہم جو اودیا اور اس کے خاتمے کی نفی ہے۔ ابدی ہونے سے دنیا کی تخلیق

بابت

موہومہ کبھی ظہور پذیر نہ ہو سکے گی۔

اگر اودیا کا خاتمہ موہومہ فطرت نہیں رکھتا اور اگر اسے برہم کی ذات میں شامل مانا جاتا ہے۔ تب برہم کے لئے آغاز ہونے کے سبب سے اودیا کو دائماً مقید سمجھنا چاہئے۔ یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ برہم کی ہستی بذات خود ہی اکیان کا خاتمہ ہے کیونکہ تب یہ بات ناممکن ہوگی۔ کہ اودیا کے خاتمے کو برہم کی ذات کے علم کے ساتھ بطور علت و معلول مربوط کیا جائے۔

اگر یہ کہا جائے۔ کہ برہم کی ذات کو منعکس کرنے والی ذہنی حالت برہم کے اکیان کا خاتمہ ظاہر کرتی ہے اور اس ذہنی حالت کو دیگر اسباب کے ذریعے رفع کیا جاسکتا ہے۔ تب اس کا جواب یہ ہے، کہ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ایسی ذہنی حالت بھی موہومہ ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اودیا کا خاتمہ بھی ایک دھوکا ہے۔ اس نظریے پر پہلے تنقید کی جا چکی ہے۔ اودیا کا خاتمہ حقیقی نہیں کیونکہ وہ برہم سے خارج ہوتا ہے۔ نہ ہی حقیقی ہے بلکہ وہ حقیقی اور غیر حقیقی سے جدا لگانہ شے ہے۔ ورنہ وہ حقیقی خاتمے کا موجب نہ ہوگی۔ انجام کار یہ نہ تو غیر حقیقی ہو سکتی ہے۔ اور نہ کوئی ایسی شے جو مذکورہ بالا حقایق سے مختلف ہو۔ کیونکہ صرف مثبت اور منفی ہستیوں کے خاتمے حقیقی اور غیر حقیقی فطرت کے ہوا کرتے ہیں۔ اکیان حقیقی اور غیر حقیقی دونوں سے ایک مختلف شے ہے اس کا خاتمہ درست ہے اور قابل ثبوت ہے۔ اس لئے خاتمے کو تمام موجود اور غیر موجود حقایق سے مختلف ایک بے نظیر شے ماننا ہوتا تھا۔ اس کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر اکیان کو ایک غیر موجود ہستی کی مانند خیال کیا جائے (استیو)۔ تب نفی کے دونوں معنوں میں کہ نفی اثبات کا دوسرا نام ہے اور نفی ایک جدا لگانہ مقولہ ہستی ہے۔ اودیا کا اقرار ثنویت کا اقرار ہوگا اگر اسے ایک شے موہوم سمجھا جائے۔ تب یہ خود کو نمودار نہیں کر سکے گی اور ایسی موہومہ شے دائرہ کاشفات (سنسار چکر) کے ساتھ کوئی تحالف نہ رکھ سکے گی۔ اور تب اودیا کا خاتمہ موجب نجات نہ ہوگا۔ پھر اگر یہ مانا جائے کہ اودیا کا خاتمہ غیر موجود ہے تو وہ اودیا کی ہستی کو فرض کرنے والا ہوگا۔ اودیا

کا خاتمہ صراحی کے انہدام کی مانند نہیں ہے جو واقعی ہستی رکھتی ہے اس لیے اگرچہ یہ ہستی کی مانند معلوم ہوتی ہے۔ تب بھی صراحی ایک مثبت ہستی خیال کی جاسکتی ہے اودیا کے انہدام کے معنی فطرت کا انہدام نہیں ہیں کیونکہ یہ کوئی صورت معین نہیں رکھتی۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ اودیا کا خاتمہ پانچویں قسم کا ہے۔ یعنی موجود۔ غیر موجود۔ موجود اور غیر موجود اور موجود اور غیر موجود دونوں سے مختلف ان چاروں اقسام سے مختلف ہے۔ تب اس کے معنی درحقیقت اس مسئلہ مادھیک کے اقرار کے ہوں گے۔ جو تمام ظہورات کو ناقابل فنا مانتا ہے۔ ۳۴۰۔ کیونکہ یہ خیال بھی تو ظہورات عالم کو پانچویں قسم کا بتلاتا ہے حقیقت میں ایسا کوئی طریقہ ہی نہیں ہے جس کے مطابق ایک ایسی بے مثل اور ناقابل تحدید شے کو کسی اور شے سے متعلق کیا جاسکے۔

۴۵۔ اہل شکر یہ دلیل دیا کرتے ہیں۔ کہ شاستروں کی عبارات برہم کو بیان نہیں کر سکتیں۔ جو کہ کسی اور ہر ایک صفت سے معرا ہے۔ اس کے جواب میں دینکٹ کہتا ہے۔ کہ برہم صفات مخصوصہ رکھتا ہے اور اس لیے بالکل جائز بات ہے کہ شاستر اسے بیان کریں۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے کہ برہم بذات خود روشن ہونے کے باعث الفاظ کے ذریعے ظاہر نہیں ہو سکتا کیونکہ رامانج کے مذہب نے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ بذات خود دنور ہستی بھی مزید آگاہی کا موضوع ہو سکتی ہے۔ مقلدین شکر بعض اوقات برہم کو بطور ایک بے صفت حالت کے بیان کیا کرتے ہیں۔ مگر ایسا کہنا بھی ایک صفت ہے۔ کیونکہ اس سے برہم کو موصوف کیا جاتا ہے مزید براں اگر برہم شاستروں کی عبارات کے ذریعے بیان نہیں کیا جاسکتا۔ تب تو شاستر ہی بے معنی ہوں گے، یہ فرض کرنا بھی غلط ہے کہ شاستر کے الفاظ برہم کی طرف ثانوی طریق پر اسی طرح اشارہ کرتے ہیں جس طرح کوئی شخص درخت کی طرف اس مطلب کے لیے اشارہ کرے۔ کہ چاند نظر آجائے (شاکھا چندر درشن) کیونکہ طریقہ خواہ کچھ ہی ہو۔ شاستر برہم کو بیان کرتے ہیں۔ حتیٰ کہ ایک بے تصور مراقبہ (اسم پر گیات سادھی) بھی صفات سے بالکل معرا



باب

نہیں ہوتا۔ البتہ اس حالت میں تصورات اور الفاظ کا استعمال نہیں ہو سکتا۔ اگر برہم کوئی سیرت نہیں رکھتا۔ تب یہ امر قابل تسلیم نہیں ہے، کہ شاستر اسے دور دراز کے اشارات کے ذریعے بیان کیا کریں۔ جو جملے برہم کو الفاظ سے پرے بتلاتے ہیں۔ وہ صرف یہ ظاہر کرتے ہیں۔ کہ برہم کی صفات غیر محدود ہیں۔ اس لیے مقلدین ششکر کی یہ بات بالکل ہی غیر معقول ہے، کہ برہم شاستروں سے ظاہر نہیں ہوتا۔

۴۷۔ اہل ششکر کی رائے میں ہر ایک معین علم باطل ہے۔ کیونکہ یہ اپنی ماہیت میں صدف و فقرہ کی مانند معین ہے۔ اگر ہر ایک شے معین باطل ہوا کرتی ہے۔ تب چونکہ تمام امتیازات تعین ظاہر کرتے ہیں اس لیے وہ سب کے سب باطل ہوں گے۔ اور اس کا آخری نتیجہ مسئلہ وحدت وجود ہو گا۔ وینکٹ اس بیان کے بے سود ہونے کو ظاہر کرتا ہوا کہتا ہے۔ کہ ایسا نتیجہ اپنے تمام اجزا میں معین تصورات رکھتا ہے اور خود اس دعوے کی رو سے بھی بالکل غیر معقول ہے۔ مزید براں اگر علم معین باطل ہوتا ہے۔ تب تو کوئی تصدیق نہ ہونے کے باعث غیر معین علم بھی باطل ٹھہرے گا۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے کہ دوسری آگاہیوں سے تائیدی شہادت کے سوائے اور اکات معین باطل ہوتے ہیں کیونکہ ایک دھوکا پکڑ دوسرے دھوکوں سے تصدیق حاصل کر لینے پر بھی باطل ہوتا ہے اور آخری تصدیقی علم بھی مزید تصدیقات کے بغیر باطل ہو گا۔ اور تصدیقات کا سارا سلسلہ ہی جو اس پر انحصار رکھتا ہے۔ باطل ہو جائے گا۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے، کہ تصورات معین علتی تاثیر بخشی کو سہارا نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ ہمارے تمام عملی تجربات معین تصورات پر مبنی ہو اکرتے ہیں۔ یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ اپنے اندر کلیات رکھنے والے تعلیمات تصور می باطل ہوتے ہیں۔ کیونکہ نہ تو ان کی تردید ہوتی ہے اور نہ ہی وہ کسی طور پر مشکوک پائے جاتے ہیں۔ پس اگر تمام تعلیمات مشخصہ کو باطل خیال کیا جائے۔ تب اس کا نتیجہ وحدت وجود کی بجائے مذہب نفی ہو گا۔ مزید براں اگر برہم کی فطرت معین کے متعلق بیرونی اشیاء کے متعلق ہمارے تصورات کی فطرت غیر معین سے نتیجہ نکالا جاتا

۳۴۱

ہے۔ تب تو امر اول الذکر کے بطلان کی تمثیل سے موخر الذکر کو بھی باطل خیال کیا جاسکتا ہے۔

۵۵۔ اہل شکر کہتے ہیں۔ کہ تمام معاملات باطل ہوتے ہیں۔ کیونکہ اگر منطقیانہ طور پر نت سچ نکالے جائیں۔ تو انھیں اس بات کا ڈر لگا رہتا ہے، کہ ان کا مسئلہ رد ہو جائے گا۔ کیا معلول جس علت سے پیدا ہوتا ہے اس کے ساتھ تعلق رکھتا ہے یا نہیں؟ پہلی صورت میں علت اور معلول ایک رشتے سے مربوط ہوتے ہیں اور اس لیے کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی، کہ معلول ہی علت سے پیدا ہو اور علت معلول سے پیدا نہ ہو۔ اور اگر علت معلول کے ساتھ تعلق رکھے بغیر ہی اسے پیدا کرتی ہے۔ تب کوئی شے بھی کوئی شے پیدا کر سکے گی۔ پھر اگر معلول علت سے مختلف ہو۔ تب تو جو چیزیں باہم مختلف ہوتی ہیں وہ ایک دوسری کو پیدا کرنے والی ہوں گی اور اگر وہ ایک ہی شے ہوتے ہیں۔ تب ان میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کو پیدا کرنے والا نہ ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ علت وہ ہے جو مستقلاً معلول سے مقدم ہو، اور معلول وہ ہے۔ جو سدا بعد میں آنے والا تالی ہوتا ہے۔ تب تو کسی چیز کو اپنی پیدائش کی پیشتر کی نفی سے پہلے ہی موجود ہونا چاہئے۔ پھر اگر اس معلول کو ایک ایسی مادی علت سے پیدا شدہ تصور کیا جائے۔ جو متغیر ہو چکی ہے۔ تب یہ مزید سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ تغیرات دیگر تغیرات سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس کا نتیجہ غیر محدود استدلال دوری ہوگا۔ اور اگر معلول گویا ایک ایسی علت سے پیدا شدہ مانا جائے جس میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوا۔ تب وہ اس سارے زمانے میں برقرار رہے گا جس میں کہ معلول برقرار رہتا ہے۔ مزید براں ایک معلول اس موہومہ چاندی کی مانند ہے۔ جو نہ شروع میں موجود ہوتا ہے اور نہ آخر میں۔ کسی ہستی کی پیدائش نہ تو مثبت ہستی سے ہو سکتی ہے اور نہ منفی ہستی سے۔ کیونکہ ایک معلول۔ مثلاً صراحی۔ اپنی علت مٹی سے اس میں کوئی تغیر لائے بغیر پیدا ہو نہیں سکتا۔ دوسرے پہلو پر اگر پیدائش کو نفی سے تصور کیا جاتا ہے تب تو وہ خود بھی منفی ہوگی۔

بانت

اس لیے کسی طرح سے بھی ربط علتی کو دیکھا جائے۔ یہ پر از تضادات معلوم ہوتا ہے۔  
 وینکٹ اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ اس بارے میں اعتراض کہ آیا معلول  
 اپنی پیدائش میں علت کے ساتھ تعلق رکھتا ہے یا نہیں۔ اس نظریے سے دور  
 ہو جاتا ہے کہ معلول علت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ مگر اس کے یہ معنی  
 ہرگز نہیں۔ کہ جو شے بھی علت سے تعلق نہیں رکھتی وہ معلول ہوتی ہے۔ کیونکہ  
 صرف بے تعلقی معلول کی پیدائش کا موجب نہیں ہوتی اس طور پر کہ صرف  
 بے تعلقی ہی کسی شے کو کسی دوسری شے کے ساتھ بطور معلول مربوط کر دے گی۔  
 خاص طافیتیں جو علتی ہستی کے ساتھ متلازم ہیں۔ وہی معلولات مخصوصہ کی  
 پیدائش کی ذمہ دار ہوا کرتی ہیں۔ اور موافقت اور اختلاف کے معمولی  
 طریقے کے ذریعے ان کا علم حاصل کیا جاسکتا ہے۔ غاصر علتی کے باہمی تعلقات  
 معلول کی طرف منتقل ہو جایا کرتے ہیں۔ یہ بات معلوم العوام ہے کہ علل خود  
 سے بالکل ہی مختلف فطرت کے معلولات پیدا کرتی ہیں۔ جیسا کہ صراحی کھار کے  
 چکر اور چھڑی سے پیدا ہو جایا کرتی ہے۔ یہاں تک علت مادی بھی علت مادی بطور  
 معلول سے مختلف ہوتی ہے اور یہ بات سچ مچ مانی جا چکی ہے، کہ معلول ایک  
 متغیر علت (دکرت) سے پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ علت میں کسی طرح کی تبدیلی  
 یہاں تک کہ علت معاون کا قرب بھی ایک تغیر متصور ہوگا۔ یہ کہنا درست نہ ہوگا  
 کہ کسی اور پر ایک تبدیل شدہ علت سے کوئی اور ہر ایک معلول نمودار ہو سکتا  
 ہے۔ کیونکہ غیر متبدل علت سے مناسب شرائط زمانی میں اور اجتماعی قوتوں  
 کے تلازم سے معلول پیدا ہو سکتا ہے۔ یہ خیال کرنا بھی نادرست  
 ہوگا۔ کہ اس مفروضے میں کہ ایک معلول سلسلہ تغیرات میں تحلیل کیا جاسکتا  
 ہے۔ علت بطور متقدم غیر منفصل کے ناقابل دریافت ہوگی اور علت ناقابل  
 دریافت ہونے کے باعث معلول بھی ناقابل توجیہ ہوگا۔ کیونکہ معلول ہی جانا  
 اور پہچانا جاتا ہے اور یہ ایک علت کو فرض کرتا ہے۔ جس کے بغیر یہ وجود  
 میں ہی نہ آسکتا تھا۔ اگر یہ کہا جائے، کہ معلول مدرک نہیں ہوتا یا مترد  
 ہو جاتا ہے۔ تب اس کا صاف جواب یہ ہے کہ عدم ادراک اور تباہی

دونوں ہی معلولات ہیں اور ان کی راہ سے ان سے انکار کرنا قباہین بالذات ہے۔  
 جب ایک علت مادی معلول میں بدل جاتی ہے۔ وہ اپنے بعض حصوں میں  
 غیر تبدیل رہتی ہے۔ بلکہ اس وقت بھی جب کہ وہ معلول دوسری اشیاء میں جو  
 اس کے معلولات کہلاتی ہیں بدل جاتا ہے اور ایسے خواص بھی ہوتے ہیں۔ جو  
 صرف بعض معلولات میں پیدا ہوتے ہیں۔ چنانچہ جب سونے سے لنگن تیار کیا  
 جاتا ہے اور لنگن سے ہار تیار ہوتا ہے۔ سونے کی پائدار صفات لنگن اور  
 ہار میں برابر موجود رہتی ہیں۔ لیکن لنگن کی صورت مخصوصہ ہار میں منتقل نہیں  
 ہو جاتی۔ اور یہ اعتراض کہ اگر معلولات پیشتر ہی علت کے اندر موجود ہوں  
 تب علتی عمل کی کوئی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ کسی دوسرے موقع پر رد  
 کیا گیا ہے اور یہ بتلایا گیا ہے کہ یہ کہنا کہ تمام معلولات صف میں نقرے کی  
 مانند باطل ہوتے ہیں۔ غلط ہے۔ کیونکہ ان ظہورات میں ہومہ کی مانند معلولات  
 مسترد نہیں ہوتے۔ یہ کہنا بھی غلط ہے۔ کہ چونکہ معلول شروع میں اور آخر  
 میں موجود نہیں ہوتا اس لیے وہ درمیان میں بھی غیر موجود ہوتا ہے کیونکہ  
 درمیان میں اس کی موجودیت کا براہ راست تجربہ ہوتا ہے۔ دوسرے  
 پہلو پر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ معلول درمیان میں موجود ہوتا ہے۔ یہ ضرور  
 ہی شروع اور آخر میں موجود ہوتا ہوگا۔

اہل شکر کہتے ہیں۔ کہ بطور معلول تمام تصورات اختلاف ایک پائدار ہستی میں  
 مہوم ہو کر رہتے ہیں۔ جو ان تمام نام نہاد مختلف ہستیوں کے اندر ساری ہوتی  
 ہے اور یہی ہستی ساری ہی حقیقی ہوتی ہے۔ اس مفروضے کے خلاف اہل شکر سے  
 دریافت کیا جاسکتا ہے کہ وہ کوئی ایسی ہستی بتلا میں جو برہم اور اودیا دونوں میں  
 ساری ہو۔ یہ کہنا غلط ہوگا کہ برہم اپنے اندر بھی موجود ہے اور اودیا کے اندر بھی۔ کیونکہ برہم  
 کوئی دہری ہستی نہیں رکھ سکتا اور نہ ہی اپنے پر آپ مہومہ صورت میں عاید ہو سکتا ہے۔  
 یہ بات کہ چونکہ مدت شعلہ باطل ہوتی ہیں۔ اس لیے تمام اور اکل ہی  
 بد ہی طور پر باطل ہے۔ کیونکہ صورت اول میں تو دھوکا یکساں قسم کے شعلوں  
 کے سریع اتحاد کی وجہ سے ہوتا ہے۔ لیکن یہ بات تمام ادراکات پر صادق

بانت نہیں آسکتی۔

جوہر (در وہ) کے معنوں میں معلول علت کے اندر موجود ہوتا ہے۔ مگر معلولی حالت کے معنوں میں معلول علت کے اندر نہیں پایا جاتا۔ مقلدین شکم کے اعتراضات کہ اگر معلولی حالت علت کے اندر نہیں پائی جاتی۔ تو یہ پیدا نہیں ہو سکتی اور اسی طرح کوئی بھی شے کسی شے سے پیدا ہو سکتی ہے۔ بے سود ہیں۔ کیونکہ معلولات ان قوانین مخصوصہ سے پیدا ہوا کرتے ہیں۔ جو زمانی و مکانی شرائط معین میں خود کو نمودار کیا کرتی ہیں۔ ایک سوال کیا جاتا ہے، کہ کیا معلولات ایک مثبت ہستی سے پیدا ہوتے ہیں یا منفی ہستی سے۔ یعنی آیا جب معلولات پیدا ہوتے ہیں کیا وہ جس جوہر کے حالات کے طور پر پیدا ہوتے ہیں وہ ان کے اندر برقرار رہتا ہے یا نہیں۔ وینکٹ کا جواب یہ ہے کہ جوہر موجود رہتا ہے۔ جب معلول پیدا ہوتا ہے۔ تب صرف حالات و شرائط میں ہی تبدیلی ہو ا کرتی ہے۔ کیونکہ ایک معلول کی پیدائش میں صرف علتی حالت میں تبدیلی ہو ا کرتی ہے نہ کہ علتی جوہر میں۔ اس طرح علت و معلول میں صرف اس حد تک توافق پایا جاتا ہے۔ جہاں تک کہ جوہر یا ہستی کا تعلق ہے۔ ان کے حالات کے تعلق میں نہیں، کیونکہ علتی حالت کے نفی ہونے پر ہی معلولی حالت نمودار ہوتی ہے۔ بعض اوقات یہ بھی کہا جاتا ہے۔ کہ چونکہ معلول نہ تو مستقل طور پر موجود ہوتا ہے۔ اور نہ غیر موجود۔ اس لیے وہ باطل ہوتا ہے۔ مگر یہ بات صاف طور پر غلط ہے۔ کیونکہ یہ بات کہ ایک ہستی بعد میں منہدم ہو سکتی ہے۔ یہ معنی نہیں رکھتی۔ کہ وہ اس وقت بھی غیر موجود تھی جب کہ اس کا ادراک ہو رہا تھا۔ انہدام کے معنی یہ ہیں۔ کہ ایک ہستی جو ایک وقت خاص پر موجود تھی۔ دوسرے وقت میں نہیں رہی۔ اور تناقض کے یہ معنی ہیں کہ مدرک کوئی شے اس وقت بھی غیر موجود ہے۔ جب کہ اس کا ادراک ہو رہا ہو۔ صرف نیستی انہدام نہیں ہے۔ کیونکہ اس طرح تو پیدائش سے بیشتر کی نفی کو بھی انہدام کہنا پڑے گا اس لیے کہ وہ بھی بے بود ہوتی ہے بعد کے وقت میں غیر موجود ہونا بھی انہدام نہیں ہے۔ کیونکہ تب تو اشیا سے موہومہ کو بھی انہدام کہا جاسکے گا۔ صدف اور نقرے کی مثال انہدام کی مثال نہیں ہے۔ وہ تو صاف طور پر تجربے میں تناقض کی مثال ہے۔ پس اگر

پیدائش۔ انہدام اور نیستی کے تصور کی تحلیل کی جائے تو یہ ظاہر ہو جائے گا۔ کہ معقول کے تصور کو کبھی موہو نہ خیال نہیں کر سکتے۔

۵۷۔ کہا جاتا ہے کہ برہم کی فطرت سرور خالص (آئند) ہے لیکن آئند کے لفظ کو خواہ کسی معنی میں بھی استعمال کیا جائے۔ اس بات کا ثابت کرنا ممکن نہ ہوگا۔ کہ برہم کی فطرت سرور محض ہے کیونکہ آئند و شے ہے۔ جس کی آگاہی خوشگوار تجربہ پیدا کرتی ہے۔ تب اس کے معنی یہ ہوں گے۔ کہ برہم جانا جاسکتا ہے۔ اور اگر اس کے معنی صرف ایک خوشگوار تجربہ ہوں تو برہم محض ایک شور غیر معین نہ ہوگا۔ اور اگر اس کے معنی ایک خوشگوار انداز ہیں تب ثنویت لازم آئے گی۔ اور اگر اس کے معنی دردی عدم موجودیت ہو۔ تب برہم ایک مثبت ہستی نہ ہوگا اور اس بات کو سب ہی مانتے ہیں۔ کہ برہم غیر جانب دار ہے۔ علم و احوال میں خود متعقدین متشکر کشف برہم کی حالت کو بے خواب نیند کی حالت کی مانند ایک مثبت حالت خیال کرتے ہیں۔ اس لیے خواہ کسی طریق سے اس بیان پر غور کیا جائے۔ کہ غیر معین برہم سرور محض کی فطرت رکھتا ہے۔ یہ ناجائز اور ناقابل حمایت ثابت ہوتا ہے۔

۵۸۔ اگر برہم کو غیر معین مانا جائے۔ تب اس کی ابدیت قسائم نہیں رہ سکتی۔ اگر ابدیت کے معنی کل زمانوں میں موجود رہنے کے ہوں۔ تو او دیا بھی ابدی شمار ہوگی۔ کیونکہ اس کا تعلق بھی کل زمانے کے ساتھ ہے اور خود زمانے کو اس کی اپنی پیدائش خیال کیا جاتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے، کہ کل زمانے سے تعلق کے معنی کل زمانے میں موجود ہونا نہیں ہیں تو تمام زمانوں میں موجود ہونے کو ابدیت کہنا غلط ہوگا۔ کیونکہ صرف یہی کہنا کافی ہوگا۔ کہ خود ہستی ہی ابدی ہے۔ محض ہستی سے متمیز تمام زمانے کی شمولیت ہستی اور ابدیت کا فرق ظاہر کرتی ہے۔ اس طرح ابدیت کے معنی تمام زمانے میں ہستی کے ہوں گے۔ یہ بات او دیا پر بھی صادق آتی ہے۔ ابدیت کی یہ تعریف کہ وہ زمانے میں ختم نہیں ہوتی درست نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تعریف تو خود زمانے پر عاید ہوگی۔ جو زمانے کے اندر کبھی ختم نہیں ہوتا۔ یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ ابدیت کے یہ معنی ہے کہ وہ آغاز و انجام میں مسترد نہیں ہوتی۔ کیونکہ تب تو ظہور عالم بھی ابدی ہوگا۔ اس ارکا

باب ۲

سمجھنا آسان نہیں کہ مقلدین شکر شعور کو کس طرح ابدی تصور کرتے ہیں۔ کیونکہ اگر یہ بات معمولی شعور کے متعلق کہی جائے۔ تب وہ تو ادراکی تجربے کے برخلاف ہے اور اگر یہ شعور برترین کے متعلق کہی جائے۔ تو یہ براہ راست تجربے کے خلاف ہے۔ مزید برآں ابدیت کو بطور جوہر کے بھی خیال نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ یہی تو یہ تنویہ بالذات کے ساتھ ایک ہو گئی اور اس کا محمول ہونا جیسا کہ برہم ابدی ہے۔ غیر ضروری ہو گا۔ اگر اسے ایک قابل علم کیفیت خیال کیا جائے۔ اور اگر یہ صفت شعور میں ہستی رکھتی ہے۔ تب شعور قابل دانست ہو جائے گا۔ اور اگر یہ شعور میں موجود نہیں ہوتی تو اس کے علم میں شعور کی ابدیت مفہوم نہ ہو گی۔ یہ بھی نہیں کہا جاسکتا۔ کہ جوشے غیر مخلوق ہے وہ ابدی ہوتی ہے۔ کیونکہ تب تو پیدائش کے پیشتر کی نفی بھی ابدی ہو گی۔ اگر یہ کہا جائے کہ کوئی بھی مثبت ہستی جو غیر مخلوق ہو۔ ابدی ہوتی ہے۔ تب او دیا بھی ابدی ہو گی۔ اس طرح خواہ کسی طرح سے بھی غیر معین شعور منزہ کی ابدیت کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائے۔ اس میں کامیابی نہیں ہوتی۔

۱۶۔ مقلدین شکر اکثر اوقات۔ کہا کرتے ہیں۔ کہ آتما کی وحدت ہے۔ اگر یہاں آتما سے مراد جیو ہو تو صاف طور پر جیووں کو ایک خیال نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہ امر معلوم العوام ہے کہ دوسرے لوگوں کے تجربات کبھی نہیں اپنے معلوم نہیں ہوتے۔ نہ یہ کہہ سکتے ہیں۔ کہ ہم سب کا شعور ایک ہے۔ ورنہ ہم میں سے ہر ایک دوسرے کے دل کو جان سکے گا۔ نہ ہی یہ بات ثابت ہو سکتی ہے کہ ہماری اندرونی ہستی ایک ہے۔ کیونکہ اس کے معنی بھی ہماری آتماؤں کی عینیت نہیں ہو سکتے۔ یہ عالمگیر ہستی کا خیال کر سکتے ہیں۔ مگر اس کے معنی ہستی کی عینیت نہیں ہوں گے۔ مزید برآں آتماؤں کی عینیت کو حقیقی خیال نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ خود آتماؤں (جیوؤں) کو ہی غیر حقیقی مانا جاتا ہے۔ اور اگر جیوؤں کی عینیت

باب

غیر حقیقی ہے۔ تب کوئی وجہ ہی نہیں کہ ایسا مسئلہ ثابت کیا جائے۔ بہر حال جب ہم اپنی تجربی زندگی پر غور کرتے ہیں۔ ہمیں جیو وں کا اختلاف ماننا ہی پڑتا ہے اور کوئی بھی ثبوت نہیں ہے۔ جس سے جیو وں کی وحدت ثابت ہو سکے۔ اس لیے اہل شکر کی مانند یہ سوچنا کہ آتما ایک ہے۔ غلط ہے۔

## میگھ ناداری



میگھ ناداری ولد اتروے ناتھ سُوری مدرسہ رامانج کے ارکان اولین میں سے معلوم ہوتا ہے۔ اس نے کم از کم دو کتابیں لکھی ہیں۔ نیاے پرکا شکا اور نیاے دیومنی۔ دونوں ہی اب تک قلمی نسخوں کی صورت میں موجود ہیں۔ اور ان میں سے صرف موخر الذکر مصنف ہذا کو دستیاب ہو سکتی ہے۔ پرمانوں کے متعلق رامانج کے نظریے کے متعلق میگھ ناداری کے اہم اضافات کو وینکٹ ناتھ کے عنوان سے کچھ تفصیل کے ساتھ بیان کیا جا چکا ہے۔ اس لیے یہاں فلسفہ رامانج کے متعلق اس کے دیگر چند خیالات کو ظاہر کیا جائے گا۔

سو تہ پرامانیہ داد۔ وینکٹ اپنی تصانیف تنوکتا کلاپ اور سرودارتھ سدھی میں کہتا ہے۔ کہ تمام علم اشیا کو اس طرح سے ظاہر کرتا ہے جیسی کہ وہ ہیں۔ یہاں تک کہ غلطیاں بھی کم از کم اس حد تک سچائی رکھتی ہیں۔ جہاں تک کہ وہ غلطیوں کے معروض کو بیان کرتی ہیں۔ غلطی بعض باطل (خراب) کرنے والے حالات سے نمودار ہو ا کرتی ہے۔ بلکہ جب یہ علم ہوتا ہے، کہ مراحى موجود ہے۔ تب موضوع کی موجودگی اس علم کی درستی ثابت کرتی ہے اور اس درستى کا پتا اس علم سے لگتا ہے، کہ مراحى موجود



باب ۲

ہے۔ بلکہ جہاں صدف میں نقرے کا علم ہوتا ہے۔ وہاں بھی خارجی نقرے کی ہستی کا علم اس علم میں مفہوم ہوتا ہے اور اس طرح غلط علم میں بھی اس حد تک صحت ذاتی موجود ہوتی ہے۔ جہاں تک کہ وہ اپنے معروض ادراک کی ہستی رکھتا ہے۔

۳۴۷

لیکن میگھ ناداری جو غالباً وینکٹ سے پہلے گزرا ہے سوتہ پرمانیہ کے متعلق کچھ مختلف سا بیان دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ صحت علم (پرمانیہ) تعلم کی سمجھ سے صدور پاتی ہے۔ کیونکہ اس صحت کی علت کا ہونا ضروری ہے اور اس کے سوا اسے اور کوئی علت دکھلائی نہیں دیتی۔

اہل نیاے میمانکوں کے مسئلہ سوتہ پرمانیہ کے خلاف دلیل دیتے ہوئے یہ رائے رکھتے ہوئے خیال کئے جاتے ہیں۔ کہ بذات خود صحت علم کی ہر صورت میں پیدا ہونے والی خیال نہیں کی جاسکتی کیونکہ میمانکوں کی رائے میں وید ابدی ہیں اور اس لیے ان کے بذات خود ثابت ہونے کو پیدا شدہ خیال نہیں کر سکتے۔ بذات خود صحت بعض صورتوں میں پیدا نہیں ہو کرتی۔ کیونکہ اگر یہ بات ہوتی۔ تب یہ دعویٰ کہ تمام تعلیمات بذات خود ثابت ہوتے ہیں۔ درست نہ ہوتا۔ اس لیے صحیح نظریہ یہ ہے کہ صرف وہی علم بذات خود ثابت ہوتا ہے۔ جو تجربے سے رو نہ ہو۔ بذات خود صحت کو ایک خاص قوت (اثر) بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ ایسی قوت ناقابل احاس ہونے کے سبب سے بذریعہ انومان (استخراج) یا کسی اور وسیلے سے جانی جاتی ہے۔ اور نہ اسے ان حواس کے ساتھ ایک خیال کیا جاسکتا ہے جن کے ذریعے علم حاصل کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ایسے آلات جس کی ہستی خود علم محض سے نتیجہ ہوتی ہے۔ نہ کہ صرف علم صحیح سے۔

اہل تشکر کے خلاف دلائل پیش کرتے ہوئے نیا یک لوگ یہ کہتے ہوئے خیال کئے جاتے ہیں، کہ چونکہ ان کے نظریے کے مطابق علم بذات خود منور ہوتا ہے۔ اس لیے صحت کا فیصلہ نہ تو غیر مستر و تجربے سے ہو سکتا ہے اور نہ کسی اور ذریعے سے۔ اور چونکہ ان کے خیال میں ہر شے باطل ہے۔

ان کے نظام میں صحت اور عدم صحت کے امتیاز کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے۔  
 کیونکہ اگر ان امتیازات کو تسلیم کیا جائے تو ثنویت لازم آئے گی۔ اس کے متعلق  
 میگھ ناداری کہتا ہے کہ اگر بذات خود ثنویت کو نہ مانا جائے۔ تو صحت کے تصور  
 کو ہی بالکل ترک کرنا پڑے گا۔ کیونکہ اگر صحت کو علم کی صحیح شرائط کے علم یا عدم  
 نقایص سے پیدا شدہ تصور کیا جائے تو ایسے علم کو بذات خود ثابت ماننا  
 پڑے گا۔ ورنہ اسے کسی اور علم پر منحصر ماننا ہوگا اور اس علم کو کسی اور علم پر۔  
 اور اس کے معنی استدلال دوری ہوں گے۔ اس لیے علم کو اس کی اپنی  
 فطرت میں ہی بذات خود ثابت سمجھنا ہوگا۔ اور یہ صرف اسی حالت میں  
 غیر درست تصور ہوتا ہے۔ جب کہ علم کے اسباب کے نقایص و اجزاء  
 محض بہ دیگر بعض ذرائع سے معلوم ہو جاتے ہیں لیکن کمارل کے مقلدین جس  
 طریق سے بذات خود ہونا ثابت کرتے ہیں۔ وہ نکتہ چینی کے لائق ہے کیونکہ  
 ان کے نظام کے مطابق علم کی ہستی کو موضوعات کے انکشاف سے متبع کیا  
 جاتا ہے اور یہ نتیجہ علم کے بذات خود ثابت ہونے کی طرف آگے نہیں لیجا سکتا  
 اور یہ خیال کہ بذات خود صحیح ہونے کے موجب وہی اجزاء ترکیبی ہوتے  
 ہیں جو علم پیدا کرتے ہیں۔ ناقابل قبول ہے۔ کیونکہ جو اس بھی ذرائع علم  
 ہو سکتے ہیں اور یہ ناقص ہونے کا امکان رکھتے ہیں۔ پھر یہ کہا جاتا ہے کہ  
 جو علم معروض کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے (متعلق بھوت)۔ وہ صحیح ہوتا ہے  
 اور جو اس کے ساتھ مناسبت نہیں رکھتا ہے۔ وہ غیر صحیح ہوتا ہے اور یہ  
 صحت اور عدم صحت خود علم سے ظاہر ہوتے ہیں۔ میگھ ناداری اس کا یہ  
 جواب دیتا ہے کہ اگر یہ مناسبت معروض صفت ہو۔ تب اس سے علم کا  
 بذات خود صحیح ہونا ثابت نہیں ہوتا اور اگر یہ علم کی صفت ہو۔ تب تو  
 حافظے کو بھی بذات خود ثابت خیال کرنا ہوگا۔ کیونکہ اس میں بھی مناسبت  
 موجود ہوتی ہے۔ پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ بذات خود صحت پیدا ہوتی  
 ہے یا جانی بھی جاتی ہے۔ پہلی صورت میں بذات خود صحت کی خود اظہاری  
 کا دعویٰ ترک کرنا پڑے گا اور دوسری صورت میں کمارل کا خیال رد

باب ۲

۳۴۸

بانت

ہونے سے بچ نہیں سکتا۔ کیونکہ اس کی روح سے علم خود انکشاف مرحوضت کا نتیجہ ہونے سے اس کا بذات خود ثابت ہونا صاف طور پر خود اظہاری نہیں رکھ سکتا۔

میکھ ناداری کا دعوے ہے کہ کشف (افو بھوتی) اپنے ساتھ اپنا ثبوت رکھتا ہے۔ انکشاف علم اپنے ساتھ اپنی صحت کا یقین بھی رکھتا ہے۔ عدم صحت کے اشارات دیگر ذرائع سے حاصل ہوتے ہیں۔ کشف بذات خود حافظے سے جدا لگانے سے ہے یہ اس دعوے کا سارا زور اس نظریے پر ہے کہ ہر ایک شے کا تعلم اپنے ساتھ اپنی صحت کا احساس رکھتا ہے اور چونکہ یہ بات تعلم کے ساتھ منو دار ہوتی ہے۔ ان معنوں میں تمام تعلیمات درست ہوتے ہیں۔ اس قسم کی بذات خود صحت پیدا نہیں ہوا کرتی۔ بلکہ عملی طور پر خود علم کے ساتھ ایک ہوتی ہے۔ میکھ ناداری بتلاتا ہے کہ یہ نظریہ صاف طور پر۔ رامانج کی اس تعریف ذاتی صحت (سوۃ پرمانیہ) کے خلاف ہے۔ کہ جو شے پیدا ہوتی ہے۔ وہ علم کی علت ہوتی ہے۔ مگر اس خصوص میں رامانج کے بیان کے معنی اور طرح لینے واجب ہیں لیکن عرفان ایزدی اور نجات یافتہ ارواح کے ابدی اور غیر مخلوق ہونے کے باعث کوئی بھی نظریہ جو ذاتی صحت کو اسی ذریعے سے ایک پیدائش بتلاتا ہے جس سے علم پیدا ہوتا ہے۔ ان کے تعلق میں قابل اطلاق نہیں ہو سکے گا۔

زمانہ۔ میکھ ناداری کی رائے میں زمانہ کوئی جدا لگانہ ہستی نہیں ہے۔ وہ اس بات کو ثابت کرنے کے لیے بہت زور لگاتا ہے۔ کہ خود رامانج نے ہی برہم سوتر پر اپنی تفسیر۔ ویدانت دیپ اور ویدانت سار میں اس خیال کو رد کیا ہے۔ کہ زمانہ ایک جدا لگانہ ہستی ہے۔ زمانے کا تصور منطقہ البروج

۳۲۹

لہ۔ نیائے دیومنی صفحہ ۳۱۔

لہ۔ نیائے دیومنی صفحہ ۳۸۔

میں آفتاب کے لحاظ سے زمین کے محل وقوع سے پیدا ہوتا ہے۔ بدلنے والا امکان بائیں  
 ارضی ہی سورج کی نسبتی مواقع سے مشروط ہو کر بصورت زمانہ نمودار ہوتا  
 ہے۔ بلکہ یہ خیال وینکٹ کے اس خیال سے بالکل ہی مختلف ہے جس کا ذکر بعد  
 میں آئے گا۔

کرم اور اس کے پھل۔ میگھ ناداری کی رائے میں کرم ایشور کی خوشنودی  
 اور نا خوشنودی کے ذریعے پھل لایا کرتے ہیں۔ اگرچہ عام طور پر کرموں  
 (اعمال) کو ہی نیک اور بد کہا جاتا ہے۔ لیکن باضابطہ طور پر یہ کہنا چاہئے کہ  
 نیکی اور بدی کو کرموں کے پھل ہوتے ہیں۔ اور یہ پھل پر ماتما کی خوشنودی  
 یا اور نا خوشنودی کے سوا کچھ نہیں ہیں۔ زمانہ ماضی میں نیک کاموں کی  
 مزا و ملت مستقبل میں ویسے ہی کاموں کے حق میں معاون میلانات صلاحتات  
 اور حالات پیدا کرتی ہے اور اعمال بد کا ارتکاب مستقبل میں برے کاموں  
 کی راہ پر لے جایا کرتا ہے۔ موت کے وقت بھی کوئی دھرم اور ادھرم نہیں  
 ہوتا۔ بلکہ ایشور کی خوشنودی اور نا خوشنودی جو فرد کے اعمال کا  
 نتیجہ ہوتے ہیں۔ اس کی سکھ دکھ کی فطرت اور دوسرے جنم کے وقت  
 اس کے میلانات نیکی و بدی کی فطرت اور وسعت کا فیصلہ کرتے ہیں۔ اعمال  
 کے پھل سورگ اور نرک اور اس زمینی زندگی میں بھوکے جاتے ہیں۔ مگر  
 اس وقت نہیں جب کہ انسان سورگ یا نرک سے زمین کی طرف آتا  
 ہے۔ کیونکہ اس وقت سکھ دکھ کا کوئی تجربہ نہیں ہوتا۔ تب وہ انتقال  
 کی حالت میں ہوتا ہے اور سوائے ان یگیوں کے کہ جو اپنے ابنائے جنس کو  
 ضرر یا ایذا پہنچانے کے لیے کئے جائیں باقی تمام یگیوں میں جانوروں کا ہدیہ  
 میں کوئی بھی گناہ نہیں ہے۔ جو سورگ میں رسانی اور اسی قسم کے دیگر  
 خوشگوار مقاصد کے لیے کیے جاتے ہیں۔ ۱۷۸

۱۷۸۔ نیائے دیومنی صفحہ ۱۶۸۔

۱۷۹۔ ۱۸۰۔ ۱۸۱۔ ۱۸۲۔ ۱۸۳۔ ۱۸۴۔ ۱۸۵۔ ۱۸۶۔ ۱۸۷۔ ۱۸۸۔ ۱۸۹۔ ۱۹۰۔

باب

## واتسیہ ورد

دیدوں کے اس حکم کے مطابق کہ انسان کو وید کا مطالعہ کرنا چاہئے۔  
واتسیہ ورد اپنی تصنیف پر مہمالا شبر بھاشیہ کے خلاف یہ خیال ظاہر کرتا  
ہے کہ ویدک عبارات کے صرف واقعی مطالعے سے ہی وید کا حکم پورا ہو جاتا  
ہے اور یہ ویدک فرمان ان عبارات کے معنی معلوم کرنے کے لیے نہیں کہتا۔  
ایسی کھوج عام روح مجسس اور قربانیوں کی عملی تکمیل کے مختلف استعمالات  
کو جاننے کی خواہش سے صدور پاتی ہے۔ اور یہ ویدک فرمان (ودھی) کے  
اجزائیں ہیں۔

۳۵۰

واتسیہ ورد کی رائے میں ویدک فرمان اور برہم کی جگہ (کھوج)  
شاستر متحدہ کے اجزائیں۔ یعنی برہم کی کھوج ویدک فرمان کے مطابق یا  
اس کے سلسلے میں ہوتی ہے اور وہ اپنی تائید میں بودھائین کا حوالہ دیتا ہے  
شکر کا خیال تھا۔ کہ میمانسا کا مطالعہ لوگوں کی ایک جماعت کے لیے  
مقصود تھا۔ مگر لازمی طور پر ان لوگوں کے لیے نہیں۔ جو برہم کے تئوں کی کھوج  
کرتے ہیں۔ پورب میمانسا اور اتر میمانسا مختلف مقاصد کے لیے اور مختلف  
مصنفوں کے قلم سے لکھے گئے ہیں۔ اس لیے انھیں ایک ہی متحدہ تصنیف  
کے کلی طور پر باہم مربوط دو اجزائیں خیال نہیں کرنا چاہئے۔ مگر واتسیہ ورد۔  
بودھائین کی پیروی کرتا ہوا اس بات سے اتفاق نہیں کرتا۔ اسی کا خیال  
ہے کہ اگرچہ پورب میمانسا اور اتر میمانسا مختلف مصنفین کے قلم سے ہیں۔ مگر  
دونوں ہی ایک مشترکہ نظریہ پیش کرتے ہیں اور اس لیے ان دونوں کو  
ایک ہی کتاب کے دو باب خیال کیا جاسکتا ہے۔

واتسیہ ورد شکر کے اس نظریے کا حوالہ دیتا ہے کہ اگر پورب میمانسا

دنیا کی حقیقی ہستی کا قایل ہے تو برہم سوتر کا منشا اس سے انکار ہے۔ اور اس لیے ان دونوں شاستروں کا ایک مقصد نہیں ہو سکتا وہ دنیا کو حقیقی بتلاتا ہوا اس کے خلاف آواز بلند کرتا ہے۔ شنکر کی یہ دلیل کہ جو کچھ جانا جا سکتا ہے۔ لازمی طور پر باطل ہے۔ یہ معنی رکھے گی کہ خود آتما بھی باطل ہے۔ کیونکہ انشدر اپنشدوں میں آتما کے قابل ادراک ہونے کا ذکر آتا ہے۔ اس کا دنیا کے باطل ہونے کا اعلان یہ معنی بھی رکھے گا، کہ خود بطلان ہی باطل ہے، کیونکہ یہ بھی ایک جزو عالم ہے۔ یہ دلیل شنکر کو مقبول ہونی چاہیے۔ کیونکہ وہ خود اس دلیل کو مذہب نفی کے خلاف استعمال کرتا ہے۔

مقولہ اختلاف کے بارے میں مقلدین شنکر کے انکار کے متعلق واقعہ یہ ہے کہ مخالف کسی طرح بھی اس امر واقعہ سے انکار نہیں کر سکتا کہ اختلاف دیکھا جاتا ہے کیونکہ اس کے تمام دلائل قبولیت اختلاف پر مبنی ہیں۔ اگر اختلاف کا وجود ہی نہ ہو۔ تو نہ کوئی جانب ہوگی اور نہ کوئی نظریہ قابل تردید ہوگا۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ مقولہ اختلاف کا ادراک ہو سکتا ہے۔ تب تو مخالف کو یہ بات بھی ماننی پڑے گی۔ کہ اس قسم کا ادراک ضرور ہی ایک خاص اور موزوں علت رکھتا ہوگا۔ تصور اختلاف میں خاص توجہ کے لائق یہ امر ہے۔ کہ یہ دوسرے (غیر) کو بطور اپنے جزو کے اپنی بناوٹ میں رکھتا ہے۔ ہر ایک شے اپنی فطرت میں دو طرح کی صفات مخصوصہ رکھتی ہے۔ ایک تو وہ صفات مخصوصہ جن میں وہ اپنی ہم جماعت اشیاء کے ساتھ عالمگیر مشابہت رکھتی ہے اور دوسری وہ صفات خاص جن کے اعتبار سے وہ دوسروں سے مختلف ہوتی ہے۔ اپنے دوسرے پہلو میں وہ اپنے غیروں کو بھی اپنے اندر جگہ دیتی ہے۔ جب کسی شے کو مختلف کہا جاتا ہے۔ تب اس کے یہ معنی نہیں ہوا کرتے کہ اختلاف اور وہ شے ایک ہی بات ہیں یا اختلاف اس کا دوسرا نام ہے۔ بلکہ یہ مراد ہوتی ہے۔ کہ جو شے مختلف ہے۔ وہ دیگر ہستیوں کے ساتھ بھی بیرونی تعلق رکھتی ہے۔ دیگر اشیاء کے ساتھ یہ خارجی تعلق کو جب

باب

شے کے ساتھ ذہن کے روبرو دلایا جاتا ہے۔ تب اس سے اختلاف کا ادراک ہوتا ہے۔

اختلاف کے تصور میں وہ نفی کا تصور شامل ہوتا ہے۔ جو غربت کے تصور میں پایا جاتا ہے۔ اگر یہ نفی اپنی ماہیت میں اس شے سے مختلف ہو۔ جسے مختلف یا دوسری اشیا کا غیر خیال کیا جاتا ہے۔ تب چونکہ یہ نفی بذریعہ ادراک براہ راست نہیں جانی جاسکتی۔ اختلاف بھی ادراک کے ذریعے براہ راست نہیں جانا جاسکتا۔ اس بات کو ثابت کرنے کے لیے واسیہ وردنی (ابھاد) کے ایک خاص معنی بتلاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کسی دوسری شے کے اندر کسی شے کی نفی کا تصور اس لیے پایا جاتا ہے کہ دوسری شے ایک ایسی صفت مخصوصہ رکھتی ہے۔ جو پہلی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ اس طرح نفی کا تصور ایک ایسی شے کی تبدیل صفت مخصوصہ سے مدد پر پاتا ہے۔ جس میں نفی کا اقرار کیا گیا ہے۔ مقلدین شکر میں سے بہت سے لوگ بھی نفی کو مثبت خیال کرتے ہیں۔ مگر وہ اسے بذات خود ایک ایسا خاص مقولہ خیال کرتے ہیں۔ جو عدم ادراک کے خاص پرمان کے ذریعے محل نفی میں مد رک ہوتی ہے۔ اگرچہ یہ مثبت ہے۔ مگر ان کے خیال میں اس کا تصور ان شے مد رک کی تبدیل ماہیت مخصوصہ سے پیدا نہیں ہوتا۔ جس میں نفی کا اقرار ہوتا ہے۔ کسی شے میں نفی کا بطور ایک دوسری شے کی غیریت کے نمودار ہونا یہ معنی رکھتا ہے کہ دوسری شے پہلی شے کی اس صفت خاص کے طور پر موجود رہتی ہے۔ جو ایسے غیریت کو ممکن بناتی ہے۔

نیز واسیہ وردنی اس بات پر خاص زور دیتا ہے کہ برہم کے متعلق سنیہ گیماں۔ انت و غیرہ کے اشارات اس بات کا ثبوت نہیں مگر ایضاً اپنے اندر یہ صفات رکھتا ہے اور ویدانتوں کا یہ کہنا کہ یہ سب کے سب برہم کے وجود احد کی طرف اشارہ دیتے ہیں۔ باطل ہے۔ نیز وہ برہم غیر محدود اور بے نہایت ذات کو بیان کرتا ہوا ان معنوں کی پورے طور پر

بابت

وضاحت کرتا ہے جن میں دنیا اور ارواح کو برہم کا جسم خیال کیا جاسکتا ہے اور ارواح کا وجود خدا کے لیے ہے جو ان کا انتہائی مقصود ہے۔ اور وہ اس کتاب میں سنیاسیوں کے سرمنڈوانے اور جینیو پہننے وغیرہ رسوم خارجیہ کے متعلق بھی بحث کرتا ہے۔

اور اپنی تصنیف تنو سار میں رامانج بھاشیہ کے بعض دل چسپ امور کو جمع کر کے ان کی نثر و نظم میں تشریح کرتا ہے ان میں سے بعض امور یہ ہیں (۱) یہ نظریہ کہ خدا کی ذات منطقیانہ طور پر ثابت نہیں ہو سکتی۔ اور صرف نقلی شہادت کی بنا پر مانی جاسکتی ہے۔ (۲) عبارت کیپیا س کی مانند ایشندوں کی بعض اہم عبارات کی خاص تشریح۔ (۳) رامانج کے خیال کے مطابق ویدانت کے ضروری ادھیکاروں پر بحث کے نتائج۔ (۴) یہ مسئلہ کہ نفی بھی ایک طرح کا اثبات ہے۔ (۵) ظاہری طور پر موحدانہ اور شنوی عبارات کی تشریح۔ (۶) دنیا کی حقیقت وغیرہ کے متعلق بحث۔ تنو سار اپنے اوپر ایک مزید شرح کا موجب ہوئی۔ جس کا نام رتن سارنی ہے۔ جو بادھولا وینکٹ آچاریہ کے بیٹے بادھولا وردگر کے مرید بادھولا نرسلنگہ گرو کے لڑکے ویراگھوداس نے تصنیف کی ہے۔ واسیہ وردکی دیگر تصانیف میں سے چند ایک یہ ہیں۔ سارارتھ چتشم آرادھنا سنگرہ۔ تنو نرنے۔ پرپن پارجات۔ تیتی بنگ سمرتھن۔ پریش۔ نیئے

## رامانج آچاریہ دوم عرف نوامیود

رامانج آچاریہ دوم جو پدم نا بھ آریہ کالو کا تھا۔ اتری غاندان سے تھا۔

لے۔ اپنی تصنیف تنو نرنے میں وہ اس امر کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ مشرق کی تمام اہم عبارتیں ثابت کرتی ہیں کہ ناراین سب سے اونچا دیوتا ہے وہ ہر کتاب میں پرش نیئے کا حوالہ دیتا ہے۔ جس میں اس نے مزید تفصیل کے ساتھ اس موضوع پر بحث کی ہے۔



باب

وہ مذہب رامانج کے مشہور مصنف وینکٹ ناتھ کاماموں تھا۔ اس نے ایک کتاب  
نیا سہ کلپیشن لکھی ہے۔ جس کا حوالہ وینکٹ کی سر دار تھ سدھی میں اکثر دفعہ  
پایا جاتا ہے۔ اس نے ایک اور کتاب موکش سدھی بھی لکھی ہے۔ رامانج کے  
خیالات پر اس کی بعض تشریحات کا حوالہ جیسا کہ رامانج کے نظریہ علم کو وینکٹ  
بیان کرتا ہے۔ پیشتر ہی دیا جا چکا ہے۔ اس کی دیگر تعانیف کا مختصر ذکر بیان  
کیا جاتا ہے۔

نفی۔ رامانج و دوم نفی کو بطور ایک جدا گانہ مقولے کے تسلیم نہیں کرتا۔  
اس کا خیال ہے کہ کسی شے کی نفی کے معنی صرف ایک دوسری شے کے ہیں  
جو اس سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ مثلاً صراحی کی نفی ظاہر کرتی ہے، کہ اس  
سے مختلف کوئی دوسری شے موجود ہے۔ پس نفی کا حقیقی تصور صرف "خلاف"  
ہے۔ ایک نفی کو ایک مثبت شے کے منافی طور پر بیان کیا جاتا ہے اور اس  
واسطے کسی مثبت شے کے تعلق کے بغیر نفی کا کسی طرح پر بھی تصور نہیں کیا  
جاسکتا۔ مگر ایک مثبت ہستی کبھی حوالہ نفی کے ذریعے اپنی تصریح کی محتاج  
نہیں ہو کرتی۔ اور یہ بات بھی معلوم العوام ہے۔ کہ نفی کی نفی ایک مثبت  
شے کے وجود کے سوا اور کچھ نہیں ہوتی۔ نفی کی ہستی نہ تو ادراک سے  
مانی جاسکتی ہے اور نہ ہی استخراج یا ابتاج کے وسیلے سے وینکٹ اس  
خیال کی مزید تشریح کرتا ہوا کہتا ہے، کہ نفی میں غیر موجودیت کا تصور  
معرض نفی کے ایک مختلف قسم کی زمانی یا مکانی صفت مخصوصہ کے ساتھ  
ربط رکھنے سے پیدا ہوتا ہے جیسا کہ جب یہ کہا جاتا ہے، کہ یہاں کوئی  
صراحی موجود نہیں ہے تب اس کے صرف یہی معنی ہوتے ہیں۔ کہ صراحی  
کسی اور جگہ وجود رکھتی ہے۔ یہ دلیل دی جاتی ہے، کہ نفی کو کسی مثبت  
شے کی ہستی خیال نہیں کیا جاسکتا اور یہ سوال ہو سکتا ہے، کہ اگر نفی کو  
بطور نفی خیال نہیں کیا جاسکتا۔ تب نفی کی نفی کو ایک مثبت  
شے کی ہستی خیال کر سکتے ہیں۔ ٹھیک جس طرح جو لوگ نفی کے  
قابل ہیں۔ وہ نفی اور مثبت شے کی ہستی کو ایک دوسری کی

۲۵۲

باب

منافی خیال کیا کرتے ہیں۔ اسی طرح رامنچ بھی مثبت اشیائی ہستی اور نفیات کو اپنے مختلف خواص مکانی و زمانی میں باہم منافی خیال کرتا ہے۔ اس لیے نفی کو ایک جداگانہ مقولہ ماننا ضروری نہیں ہے۔ جب ایک موجود شے کا منہدم ہونا بیان کیا جاتا ہے۔ تب اس کے معنی تبدیل حالت ہوا کرتے ہیں۔ پیدائش سے پہلے کی نیستی (پراگ بھاد) اور فنا کے بعد کی نیستی (پردھونس آ بھاد) اس سے زیادہ کوئی معنی نہیں رکھتے۔ کہ دو مثبت حالتیں یکے بعد دیگرے ظہور میں آتی ہیں۔ اور ایسی حالتوں کا بے نہایت سلسلہ ہو سکتا ہے۔ اگر اس نظریے کو قبول نہ کیا جائے، اور اگر فنا کے بعد کی نیستی (پردھونس آ بھاد) اور پیدائش سے پہلے کی نیستی (پراگ بھاد) کو نفی کی مقولات مختلف خیال کیا جائے۔ تب پیدائش کے نفی متقدم کا انہدام اور انہدام کی پیدائش کا نفی متقدم نفیات کے اس سلسلہ بے نہایت پر انحصار رکھیں گے۔ جو دو تسلسل کا موجب ہو گا۔ ایک حالت جدید کے تواتر کو ہی پرانی حالت کا انہدام خیال جاتا ہے۔ پہلی حالت موخر الذکر حالت سے مختلف ہوتی ہے۔ بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ نفی خلائے محض ہے اور وہ کسی مثبت شے کی طرف اشارہ نہیں دیتی۔ اگر ایسا ہوتا۔ تب تو ایک پہلو میں نفی بھی بے علت ہوتی اور دوسرے پہلو یہ کسی اور شے کی علت نہ ہو سکتی اور اس طرح نفی بے آغاز اور ابدی ہوتی۔ اس حالت میں ساری دنیا ہی نفی کی گرفت میں ہونے سے دنیا کی ہر شے غیر موجود ہوتی۔ اس لیے ضروری نہیں ہے، کہ نفی کو ایک جداگانہ مقولہ تسلیم کیا جائے۔ ایک مثبت شے کے دوسری شے سے اختلاف کو نفی خیال کیا جاتا ہے۔

۳۵۴

اس مخصوص میں ایک دوسرا سوال پیدا ہوتا ہے۔ یہ ہے کہ اگر نفی کو جداگانہ مقولہ نہ مانا جائے۔ تب علل منفیہ کو کس طرح مانا جاسکتا ہے یہ بات معلوم العوام ہے کہ علل کے بعض اجتماعات کسی معلول کو اسی حالت میں ہی پیدا کر سکتے ہیں۔ جب کہ ان کی قوت خالقہ کو رد کرنے

باب

کے لیے علل منفعیہ موجود نہ ہوں۔ راماںج کے مذہب میں اسی شکستی کو ایسے اسباب ثانوی کا مجموعہ مانا گیا ہے جو کسی علت کو اپنا معلول پیدا کرنے میں معاون ہوتے ہیں۔ راماںج اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ علل مخالفہ کی عدم موجودیت کو ایک جداگانہ علت تصور نہیں کیا جاتا۔ بلکہ دیگر اجتماعات علل ثانوی کے ساتھ ساتھ علل مخالفہ کی موجودیت انہیں معلول پیدا کرنے کے لیے ناقابل بنادیتی ہے۔ پس جہاں کوئی معلول پیدا ہوتا ہے یا نہیں ہوتا وہاں اجتماعات علل کے دو حصے پائے جاتے ہیں اور ان ہر دو قسم کے علتی اجتماعات کا فرق ہی معلول کی پیدائش یا عدم پیدائش کا فیصلہ کیا کرتا ہے مگر اس کے معنی نہیں ہیں کہ عناصر مخالفہ کی عدم موجودیت یا نفی کو جزو تعلیل خیال کیا جائے۔ ایک حالت میں پیدائش کے لیے قابلیت موجود تھی۔ اور دوسری صورت میں یہ قابلیت موجود نہ تھی۔ راماںج شکستی (قابلیت) کو ایک جداگانہ غیر محسوس ہستی خیال کرنے کی بجائے اسے اس شے کی تخصیص محسوس خیال کرتا ہے جو کسی معلول کو پیدا کرتی ہے۔

جاتی (جنس)۔ راماںج آچار یہ کسی جاتی یا جنس کو افراد کی تعمیم مجرد کے طور پر نہیں مانتا۔ اس کی رائے میں یکساں اجزاء کے اجتماع کا اسی قسم کے اجزاء کے دیگر اجتماعات کے ساتھ متحد طور پر جمع ہونا جاتی کہلاتا ہے۔ وینکٹ جو راماںج آچار یہ کے مقلدین میں سے ہے۔ جاتی کو محض مشابہت (سوساد رشیہ) خیال کرتا ہے اور اہل نیاے کے نظریہ جاتی پر تنقید کرتا ہوا کہتا ہے کہ اگر وہ شے جو کلیات کی منظر ہو۔ خود کلیات کی راہ سے ظہور میں آتی ہو۔ تب تو یہ کلیات دیگر کلیات کے ذریعے ظاہر ہو سکیں گی اور ان کے لیے مزید کلیات کی ضرورت ہوگی۔ اس کا نتیجہ استدلال دوری ہوگا۔ اگر اس دور سے بچنے کے لیے یہ کہا جائے کہ درجہ دوم کے وہ اجزاء خواص و صفات کو جو ایک جاتی (جنس) کے منظر ہوتے ہیں۔ اپنے اظہار کے لیے مزید جاتی (جنس) کی ضرورت نہیں ہوتی تب یہ کہنا بہتر ہوگا۔ کہ یکساں قسم کے افراد جاتی کے تصور کی نمائندگی کرتے

۳۵۵

باب

ہیں اور اس لیے جاتی کو جداگانہ مقولہ تسلیم کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے یہ بات صاف طور پر ظاہر ہے کہ کلیات کا تصور ان صفات و خواص سے پیدا ہوتا ہے۔ جن میں بعض افراد مشابہت رکھتے ہیں۔ اور اگر یہ بات درست ہو۔ تب یہی بات تصور کلیات کی توجیہ کے لیے کافی ہوگی جب بعض اشیاء میں بعض خواص و صفات دیکھے جاتے ہیں۔ تب وہ قدرتا ان اشیاء کو یاد دلایا کرتے ہیں۔ جن میں اسی قسم کے خواص و صفات پائے جاتے ہیں اور اس طرح وہ دونوں قسم کی اشیاء ذہن میں پہلو بہ پہلو موجود ہو کر تصور مشابہت پیدا کرتی ہیں۔ اس امر کی توجیہ محال ہے کہ کیوں بعض خواص و صفات ہمیں دیگر خواص و صفات یاد دلایا کرتی ہیں ہم صرف یہی کہہ سکتے ہیں کہ وہ قدرتا ایسا کرتی ہیں۔ ان کا ذہن میں پہلو بہ پہلو کھڑا ہونا ہی مشابہت اور جنس کا تصور پیدا کرتا ہے۔ ان سے الگ کوئی مقولہ نہیں ہے۔ جسے مشابہت یا کلی کہا جاسکے۔ مگر رامنچ آچاریہ اور وینکٹ جنس کی جو تعریفیں پیش کرتے ہیں، ان میں بہت فرق نہیں ہے۔ کیونکہ اگرچہ رامنچ اسے وہ تمام اجتماعات خیال کرتا ہے جو مشابہ ہوں اور وینکٹ اسے مشابہت بتلاتا ہے لیکن مشابہت کے متعلق وینکٹ کا تصور ہی اس کے اندر اجزاء کے اجتماع کو اس کے اجزاء سے نہ کیسی بتلاتا ہے۔ کیونکہ وینکٹ کی رائے میں یکسانیت کا تصور کوئی مجرّد شے نہیں بلکہ اس کے معنی اجزاء کے وہ مقرون اجتماعات ہیں۔ جو حافطے کے روبرو پہلو بہ پہلو موجود ہوتے ہیں۔ مگر وینکٹ بتلاتا ہے، کہ ”کلی“ کا تصور لازمی طور پر یہ معنی نہیں رکھتا کہ یہ صرف اجزاء کے اجتماعات کے متعلق ہی ممکن ہے۔ کیونکہ ان بے اجزاء اشیاء کی صورت (مثلاً صفات) میں اجزاء کے اجتماع کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ مگر کلی کا تصور ان پر بھی عاید ہو سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وینکٹ یکسانیت کو ہی ”کلیات“ کی شرط ٹھہراتا ہے اور رامنچ آچاریہ کی مانند اجتماع اجزاء (جستھان) کو اپنے اندر شامل نہیں کرتا۔

باب

سوتہ پرمان (اثبات بذات خود) بعض اوقات یہ دلیل دی جاتی ہے کہ تمام امور میں اور صحت اور عدم صحت کا فیصلہ کرنے میں توافق اور اختلاف کا طریقہ ہی فیصلہ کن ہے۔ ان صفات کی موجودگی جو اثبات صحت کا موجب ہوتی ہیں اور ان نقایص کی عدم موجودگی جو کسی ادراک کو غیر صحیح قرار دیتی ہے۔ کسی ادراک کی صحت یا عدم صحت کا فیصلہ کرتی ہیں۔ اس کے جواب میں رامنچ آچاریہ کہتا ہے کہ ان صفات کی تحقیق جو صحت کو ثابت کرتی ہیں۔ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ یہ یقین نہ ہو جائے کہ کوئی نقص موجود نہیں ہے۔ اور نقایص کی عدم موجودگی کو بھی ان صفات کی موجودگی کے علم کے بغیر نہیں جانا جاسکتا۔ جو عدم صحت ثابت کرتے ہیں اور چونکہ یہ صفات و نقایص باہمی انحصار رکھتے ہیں۔ اس واسطے ان کا جداگانہ تعین نہیں ہو سکتا۔ اس لیے یہ رائے ظاہر کی جاتی ہے کہ صحت اور عدم صحت کا تعین کوئی وجہ نہیں رکھتا۔ البتہ شک ہستی رکھتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب تک کسی شے کو جانا نہ جائے۔ تب تک شک کا امکان ہی نہیں ہے۔ اس لیے صحت اور عدم صحت کا فیصلہ کرنے سے پہلے ایک مرحلہ متوسط پیش آتا ہے۔ پیشتر اس کے کہ یہ جانا جائے۔ کہ علم موضوع کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے یا نہیں پہلے تو موضوع کا ظہور ہونا چاہیے۔ (ارتھ پرکاش) جو جہاں تک کہ اس کا تعلق اپنی ذات سے ہے۔ بذات خود ثابت ہوتا ہے اور اپنی صحت کے لیے کسی اور طریقے پر انحصار نہیں رکھتا کیونکہ یہ ظہور اس کی فطرت کے حقیقی یا باطل ہونے کے متعلق تمام مستقبل تعینات کی بنیاد ہے۔ پس علم کا یہ جسم بنیادی جزو ظہور اشیاء بذات خود ثابت ہوتا ہے۔ یہ کہنا غلط ہے کہ یہ علم بذات خود بے صفات ہوتا ہے (نہہ سوبھاد) کیونکہ یہ کسی موضوعی شے کے ظہور کی فطرت سے تعلق رکھتا ہے مثلاً درخت پن (شجریت) کا علم پیشتر اس کے کہ اس کی فطرت مخصوصہ کہ بطور آم یا صنوبر کے جانا جائے۔ صحت ثابت کرنے والی صفات کا علم موجب صحت نہیں ہوتا۔ جب کہ صحت علم ثابت ہو جائے۔ تب انھیں موجب صحت خیال کیا جاسکتا ہے۔

باب

بذات خواہیات علم سے تعلق رکھتا ہے نہ کہ اس کی مطابقت (متحاو) سے۔ اگر مطابقت بھی براہ راست روشن ہوتی۔ تب اس مطابقت کے متعلق کسی شک کا امکان نہ ہو سکتا۔ جب مقلدین کمارل کہتے ہیں کہ علم بذات خود ثابت ہوتا ہے۔ تب ان کی یہ مراد نہیں ہو کرتی۔ کہ خود علم ہی بھٹلاتا ہے۔ کہ مطابقت حقیقی موجود ہے۔ کیونکہ وہ اس بات کے قایل ہی نہیں ہیں۔ کہ علم بذات خود روشن ہوتا ہے۔ اس لیے وہ مانتے ہیں۔ کہ کوئی اور ذریعہ ہیں۔ جن کے ذریعے ایسی صحت کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ ان ذریعہ کی صحت کا انحصار دیگر ذرائع پر ہو گا اور اس طرح غیر متناہی دور لازم ہو گا۔ تعین صحت کے لیے علقی اثر اور تصدیق کے ذریعے تحقیق پر انحصار رکھنا پڑے گا۔ اگر صحت علم کا انحصار اس طرح صفات معاوہ کی تحقیق پر ہو۔

تب تو بذات خود اثبات کوئی وجود ہی نہ رکھے گا۔ اس نظریے کی رو سے وید بھی بذات خود ثابت نہیں ہو سکتے۔ اگر ان میں کوئی نقایص نہیں ہیں۔ تب وہ غلط کار انسانوں کی تصانیف نہیں ہیں۔ اور تب وہ کوئی صفات معاوہ بھی نہیں رکھتے۔ کیونکہ وہ (بہما سہا کے نظریے کے مطابق) کسی معتبر شخص سے ظہور میں نہیں آئے۔ اس لیے ان کے بذات خود ثابت ہونے کے بارے میں جائز طور پر شک کیا جاسکتا ہے۔ کسی مطابقت کی سنجائی خود علم کی بجائے کسی اور شے پر انحصار رکھتی ہے۔ اگر اس کا انحصار صرف علت علم پر ہوتا۔ تب تو ایک علم باطل بھی صحیح ہوتا۔ اس لیے ویدوں کے بذات خود ثابت کرنے کے لیے یہ بات ماننی پڑے گی۔ کہ وہ ایک قطعی طور پر مقبر شخص (پر شس) کے کلمات ہیں۔ علم خود کو صرف موضوعی طور پر ہی ظاہر نہیں کرتا۔ بلکہ بطور ایک شے یا مستی خاص کے ظہور پذیر ہوتا ہے اور یہ اسی حد تک صحیح ہو کرتا ہے۔ جہاں تک کہ وہ شے خاص علم میں نمودار ہوتی ہے۔ پس علم کی صحت کا تعلق کسی شے کی صفات کی تفصیلات مخصوصہ سے نہیں بلکہ کسی شے کے ظہور کی صفات عامہ سے ہو کرتا ہے۔ البتہ اس قسم کی صحت خود علم کی صورت سے متعلق ہے۔ اس کی موضوعی تصدیق سے نہیں

باب ۲  
۳۵۸

جو کچھ اس میں مشکوک ہوتا ہے۔ اسے صفات معاوضہ۔ تصدیق اور اسی قسم کے ذرائع سے بیان کیا جاتا ہے اور جب دیگر ذرائع سے غلطی کے احتمالات نہیں رہتے۔ تب اصلی صوت غیر تنبائیں صورت میں قائم رہتی ہے۔ سو پرکاشتو (تنویر بذات خود) را مانج آچار یہ پہلے تو تنویر بالذات کے خلاف اہل نیاے کا اعتراض پیش کرتا ہے۔ وہ لوگ یہ دلیل دیا کرتے ہیں کہ اشیا موجود رہتی ہیں۔ کہ وہ خاص حالات کے اندر ہمارے علم میں آیا کرتی ہیں اس سے ظاہر ہوتا ہے۔ کہ موجودیت (ستا) اور تعلیم یا بذات خود روشن ہونا دو مختلف امور ہیں۔ اسی نقطہ نگاہ سے یہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ کہ ایک موجود شے کا علم اس کی بذات خود تنویر سے مختلف ہوتا ہے۔ اگر علم خود بخود منور ہوتا۔ جب وہ اشیا کے ساتھ ربط یا تعلق کی شرط پر کوئی انحصار نہ رکھتا اور اس طرح شخصی علم ہمہ گیر تعلم ہوتا۔ اگر برعکس اس کے علم اشیا کے ساتھ تعلق کی شرط سے مشروط ہوتا۔ تب وہ کبھی بذات خود منور نہ کہلا سکتا۔ اس کے علاوہ چونکہ علم کوئی اجزا نہیں رکھتا۔ اس واسطے اس تصور کا امکان ہی نہیں۔ کہ اس کا ایک جزو دوسرے جزو کو روشن کرتا ہے بے اجزا حقایق کی حالت میں علم کو بذات خود تصور کرنا ممکن نہیں۔ کیونکہ وہ ایک ہی وقت میں فاعل اور مفعول نہیں ہو سکتا۔ اور اگر علم بذات خود منور ہوتا۔ تب شعور اور بذریعہ مشاہدہ باطن اس کے ادراک کے بارے میں اختلاف ناقابل توجیہ ہوتا۔ مزید برآں یہ امر یاد رکھنے کے قابل ہے۔ کہ ایک تعلم اور دوسرے تعلم میں فرق کا انحصار اس کے موضوعی عنصر پر ہو کرتا ہے۔ اس کے سوا ایک تعلم اور دوسرے تعلم میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ اگر موضوعی عنصر علم کا متعین نہ ہو۔ تب تو خود علم کی خود تنویری اور کسی موضوع کی درخشانی میں کوئی فرق نہ پایا جاتا۔ اگر علم بذات خود منور ہوتا۔ تب اس میں موضوعات خارجی کی کوئی نگہداشت ہی نہ ہوتی اور اس کا نتیجہ عینیت مطلقہ ہوتا۔ اس لیے اس شکل نہ حاصل یا تو میاں سا کے اس خیال میں پایا جاتا ہے۔ کہ علم شے خارجی میں ایک ایسی صفت مخصوصہ پیدا کر دیتا ہے، کہ اشیا کی اس صفت مخصوصہ کے درک سے

بات

۳۵۹

انتاجِ تعلم ہو سکتا ہے۔ یا نیا مے کے مطابق اس خیال میں کہ علم اشیا کو ظہور میں لاتا ہے۔ اس طرح ماننا پڑتا ہے۔ کہ موضوع اور اس کے علم میں کسی طرح کے رشتہ علمی کا ہونا ضروری ہے۔ اور ہر حالت میں ان رشتوں کی صفت مخصوصہ ہی علمی صفت کا فیصلہ کرنے والی ہوگی۔ اب پھر سوال ہو سکتا ہے کہ کیا یہ رشتہ علمی صرف موضوع کا اشارہ دیتا ہے یا موضوع کے علم کا۔ پہلی صورت میں صرف موضوع ہی ظہور پذیر ہوگا اور دوسری صورت میں علم اپنا موضوع آپ ہوگا جو کہ باطل ہے۔ اگر کسی خاص رشتے کے بغیر علم موضوعی کو ظاہر کرتا ہو۔ تب تو ہر ایک علم ہر ایک موضوع یا جملہ موضوعات کو ظاہر کرنے والا ہوگا۔ علم کے معنی ایک عملِ تعلم کے ہیں۔ اگر یہ عمل غیر موجود ہو۔ تب علم ظاہر نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ علم کی موضوعیت ہی اس عمل کی موجودگی کو فرض کرتی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے۔ کہ جس طرح علم دیگر موضوعات کو ظاہر کرتا ہے۔ اسی طرح یہ بھی ادراکِ ثنائی کے مزید تعلم سے ظہور پذیر ہوتا ہے۔ جب کوئی شخص کہتا ہے۔ میں اسے دیکھتا ہوں۔ تب اس میں صرف ظہورِ علم ہی نہیں ہوتا۔ بلکہ ایک خاص موضوع کے بدرجہ ہونے کا ادراکِ ثنائی ہوتا ہے۔ اس لیے علم بذاتِ خود نہیں بلکہ ادراکِ ثنائی کے ذریعے ظاہر ہوتا ہے۔ اس پر رابا پنج آچار یہ یہ اعتراض کرتا ہے۔ کہ آیا یہ ادراکِ علمِ عالم کے پہلو پر ادراکِ ثنائی کی خواہش کی عدم موجودیت کے باوجود وقوع پذیر ہوتا ہے یا اس خواہش کی وجہ سے۔ پہلی صورت میں چونکہ ادراکِ ثنائی خود بخود وقوع میں آتا ہے۔ اس قسم کے ادراکات ثنائیہ کے غیر محدود سلسلے ہوں گے۔ اور دوسری صورت میں جب کہ ادراکِ ثنائی اس کے لیے خواہش کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ خواہش لازمی طور پر سابقہ علم کا نتیجہ ہوگی اور وہ خواہش کسی اور خواہش اور علم کا نتیجہ ہوگی۔ اس طرح استدلالِ قہدی لازم آئے گا۔ اس کے جواب میں اہل نیا مے کہتے ہیں کہ علمِ ادراکِ ثنائی کسی خواہش کے بغیر وقوع پذیر ہوتا ہے۔ لیکن خاص ادراکِ ثنائی اس کے لیے خواہش کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ فطرتِ عامہ کا معمولی ادراکِ ثنائی



بانگ

ایک قدرتی راستہ اختیار کرتا ہے۔ کیونکہ تمام دنیا دار لوگ اپنے تجربے کے دوران میں ہمیشہ کوئی نہ کوئی علم رکھتے ہیں۔ جب خاص تفصیلات کی خواہش ہو ا کرتی ہے۔ تب ہی اس کے مطابق نفسی کشف (مانس پریکیش) ہو ا کرتا ہے۔

رامانج آچاریہ اس کے جواب میں کہتا ہے کہ ایک معمولی شے موجود کی حالت میں ہستی اور اس کے ظہور علم میں فرق ہو ا کرتا ہے۔ کیونکہ یہ امر ہمیشہ خود شے اور اس کے علم میں تعلقات مخصوصہ پر انحصار رکھتا ہے لیکن بذات خود منور شے کی حالت میں جہاں کہ ایسے تعلقات مطلوب نہیں ہوتے وہاں شے اور اس کے ظہور میں کوئی فرق نہیں پایا جاتا۔ آگ دوسری چیزوں کو روشن کرتی ہے۔ مگر اسے خود اظہار ہی کے لیے کسی اور شے کی امداد درکار نہیں ہوتی۔ بذات خود دمنور کے یہی معنی ہیں۔ جس طرح کوئی شے بھی اپنے ظہور کے لیے اپنی ہم جنس شے پر منحصر نہیں ہو ا کرتی۔ اسی طرح علم کو بھی اپنے اظہار کے لیے علم کی امداد مطلوب نہیں ہوتی۔ جو تعلقات دیگر اشیاء کے ظہور کے لیے مطلوب ہو ا کرتے ہیں۔ وہ خود علم کے ظہور کے لیے درکار نہیں ہوتے۔ پس علم بذات خود منور ہونے کے باعث ہمارے رویہ میں براہ راست معادن ہوتا ہے۔ مگر وہ اس امداد کے لیے کسی اور شے پر انحصار نہیں رکھتا۔ یہ کہنا کل تجربے کے خلاف ہے کہ علم کو اپنے ظہور کے لیے دوسرے علم کی ضرورت ہوتی ہے اور اگر یہ ہمارے تجربے کے اندر کوئی سہارا نہیں رکھتا۔ تو یہ عجیب بات فرض کرنے کی کوئی معقول وجہ نظر نہیں آتی۔ کہ ہر ایک علم کو اپنے ظہور میں دوسرے علم کے عمل کا محتاج ہونا پڑتا ہے۔ صرف اسے ہی موضوع علم کہا جاسکتا ہے جو موجود ہونے پر بھی ظہور پذیر نہیں ہوتا۔ مگر یہ بات نہیں کہہ سکتے۔ کہ ایسا علم موجود تھا جو نامعلوم تھا۔ کیونکہ ایک تعلم دوسری چیزوں کی مانند اس وقت کا نظم نہیں رہ سکتا جب کہ یہ ظہور پذیر ہو گا۔ گزشتہ علم کی حالت میں جواب صرف بذریعہ انتاج حاصل ہوتا ہے۔ اس علم کا کوئی تصور نہیں ہوتا۔

۳۶۰

بانٹ

اس لیے معلوم اور نامعلوم میں کوئی امتیاز نہیں ہو سکتا۔ اگر صرف موضوع ہی  
منور ہوتا نہ کہ اس کا علم۔ تب اس اور اک میں کسی کو ایک لمحہ کی بھی دیر  
نہ ہوتی۔ اگر علم اس کے حصول سے منبج ہوتا۔ تب ہر فرد بشر کو اس امر کا  
تجربہ ہوتا۔ مگر کسی شخص کو معلوم اور نامعلوم کے درمیان امتیاز کرنے  
میں ایک لمحہ بھر کا بھی تامل نہیں ہو ا کرتا اور یہ کہنا بھی غلط ہے۔ کہ علم  
کھوج کے بعد نمودار ہوتا ہے۔ کیونکہ موجودہ علم میں ہم جس امر کو جاننا  
چاہتے ہیں وہ براہ راست معلوم ہوتا ہے اور گزشتہ علم میں بھی یہ نتیجہ  
نہیں نکالا جا سکتا۔ کہ علم اس لیے موجود تھا کہ وہ یاد آ رہا ہے بلکہ گزشتہ حافظے  
کی صورت میں براہ راست نمودار ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر اس علم کو ایک  
نتیجہ کہا جائے۔ تب تو اور اک ثانی کو بھی حافظے سے ایک نتیجہ سمجھا جا سکتا ہے۔  
پھر دیکھو۔ وہ شے جو علم کا موضوع ہوئے بغیر جو درکھتی ہے  
وہ ساتھ ہی ساتھ علم کو مشروط کرنے والے اجتماع میں تقابلیں کی موجودیت  
کے باعث غلط ظہور کی مستوجب ہوتی ہے۔ مگر علم بذات خود کبھی غلطی کا  
موجب نہیں ہو سکتا اور اس لیے یہ شے معلوم سے الگ کوئی ہستی نہیں  
رکھتی۔ جس طرح اس میں بھی کبھی کسی کو شک نہیں ہوتا کہ سکھ کا احساس  
جو اسے یاد کہ کار اسی طرح علم کے بارے میں بھی شک کا امکان نہیں  
ہے اور اس سے ظاہر ہوتا ہے۔ کہ جب کبھی علم ہوتا ہے۔ وہ بذات خود  
روشن ہوتا ہے۔ جب ہم کسی موضوع کو جانتے ہیں۔ تب ہم اس کے علم  
کے متعلق پورا یقین رکھتے ہیں۔ نیز یہ فرض کرنا غلط ہے۔ کہ اگر علم  
بذات خود منور ہو۔ تب اس میں اور اس کے موضوعی مافیہ میں کوئی  
فرق نہ ہوگا۔ کیونکہ فرق صاف طور پر ظاہر ہے۔ علم بذات خود کوئی صورت  
نہیں رکھتا۔ موضوع ہی اس کا مافیہ ہوتا ہے۔ جب ایک ہی ظہور  
کے اندر دو چیزیں نمودار ہوتی ہیں جیسے عرض ادب و ہنر۔ اشیا اور ان  
کے کھادے۔ تب اس بنا پر ایک ہی شے شمار نہیں ہوتی۔ نیز یہ بھی نہیں  
کہا جا سکتا۔ کہ علم اور اس کا موضوع اس لیے ایک شے ہوتے ہیں۔ کہ وہ

بانی

بیک وقت نمودار ہوتے ہیں۔ کیونکہ اس وجہ سے کہ وہ ایک ہی وقت میں نمودار ہوتے ہیں ظاہر ہوتا ہے کہ وہ دو مختلف چیزیں ہیں۔ علم اور اس کا موضوع ایک ہی ظہور میں نمودار ہوا کرتے ہیں۔ اور یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ ان میں سے کون پہلے نمودار ہوتا ہے اور کون پیچھے۔

نشاستروں کی رو سے آتما کو بھی اپنی ذات میں علم خیال کیا جاسکتا ہے اور بذات خود علم ہونے کے باعث ہی آتما بذات خود منور بھی ہے۔ اور اس لیے یہ خیال نہیں کیا جاسکتا کہ وہ ذہنی کشف (مانس پر تحقیق) سے جانا جاتا ہے۔

## رامانج داس عرف مہاچارہ



رامانج داس جسے مہاچارہ بھی کہتے ہیں۔ بادھولاشری نوٹے چاریہ کا شاگرد تھا۔ مگر اسے رامانج آچاریہ ثانی سے جو پدم نا بھاریہ کا لڑکا اور ویدانت ویشک کا جو وادی ہنس نوامبوداس کے نام سے بھی مشہور تھلا ماموں تھا، تمیز کرنا چاہیے۔ اس نے کم از کم تین کتب لکھی ہیں۔ سد دویا وجے۔ ادویت وجے، پرکرو وجے۔ اپنی تصنیف سدودیا وجے میں شکر کے اس مسئلے کی تردید کرتا ہوا کہ نسبت جہالت (بھاؤ رویاگیان) کو ادراک اتباع اور کنایہ کے مختلف پرمانوں سے جانا جاسکتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جہالت کا یہ تجربہ وجدانی کہ ”میں جاہل ہوں“ بالکل ہی تجربہ جہالت میں خیال کیا جاسکتا۔ کیونکہ یہ تجربہ کبھی تمام موضوعات کی طرف اشارہ کرتا ہوا کل علم کی تردید نہیں کرتا۔ شکر کے پیرو انتہ کرن کی اس ادراکی نفسی جہالت کو نہیں مانتے۔ جو گزشتہ اشیاء سے تعلق رکھتی ہو۔ بلکہ جب کوئی شخص یہ وجدان رکھتا ہے کہ وہ جاہل ہے۔ تب اسی وقت میں اس کی انانیت اور اس کے جاہل ہونے کا امر واقعہ روشن ہوا کرتے ہیں اور اس

تجربے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ جہالت اپنی کلیت میں روشن ہوتی ہے۔  
 بلکہ اس وقت بھی روشن ہوتی ہے۔ اگر جہالت اپنی کلیت میں روشن  
 نہیں ہوتی۔ تب وہ صرف خاص خاص اشیاء کے تعلق میں روشن ہوتی ہے  
 اور اگر یہ بات ہو تب مثبت جہالت کا وجود فرض کرنا بے سود ہو گا۔ نیز  
 اگر جہالت یا عدم علم کا تعلق کسی خاص شے سے ہوتا ہے۔ تب اس میں اس  
 شے خاص کا علم مفروض ہوتا ہے اور اس لیے خود جہالت تجربے میں نہیں  
 آتی۔ اور مثبت جہالت کے وجود کا فرض کرنا اس مقبول العوام خیال سے  
 بہتر نہ ہو گا۔ کہ بے خواب گہری نیند کے موافق حالات میں کسی ایک معروض کے  
 علم کی نفی ہو کر رہتی ہے۔ دیگر تمام ارجح میں جہالت کے جملہ تجارب خاص  
 خاص اشیاء کا علم نہ ہونے کو ظاہر کرتے ہیں۔ بہر صورت جہالت کے یہ معنی  
 ہو کر رہتے ہیں کہ جہالت کے معروضات کو صرف عام طور پر جانا گیا ہے۔ ان  
 کی خاص تفصیلات میں نہیں۔ نیز یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ جہالت کو اس لیے  
 مثبت کہا جاتا ہے کہ وہ اپنی ماہیت میں علم کی صورت عامہ کی مخالف ہوتی  
 ہے۔ کیونکہ اس قسم کے تجارب میں کہ ”میں جاہل ہوں“۔ اس موضوع کا  
 علم موجود ہوتا ہے۔ جس سے جہالت تعلق رکھتی ہے۔ اور نیز اس میں وہ  
 عام مافیہ بھی موجود ہوتا ہے۔ جس کی جہالت ہوتی ہے۔ مزید براں چونکہ  
 جہالت شعور محض کے سہارے ہوتی ہے اور چونکہ انتہ کرنا (نفس) کو  
 اس کا سہارا نہیں سمجھا جاتا۔ تب کیونکہ کہہ سکتے ہیں کہ ”میں جاہل ہوں“ کا  
 تجربہ اس مادہ (مثبت وجود جہالت) کے تجربے سے تعلق رکھ سکتا ہے ؟  
 اگر یہ کہا جائے کہ چونکہ ذہن ایک مادی تعمیر ہے شعور محض کے اوپر جو  
 جہالت (اکیان) کا سہارا ہے تو خود جہالت ہی بطور ذہنی عمل کے  
 نمودار ہو سکتی ہے۔ کیونکہ انانیت اور جہالت شعور محض پر مبنی  
 طور پر عاید ہونے کے باعث ایک ہی بنیاد رکھنے سے نمودار ہو سکتے ہیں  
 اس کا جواب یہ ہے کہ اس قسم کی توجیہ صاف طور پر غلط ہے۔ کیونکہ اگر  
 انانیت اور جہالت دونوں ہی ایک ہی بنیادی شعور سے نمودار ہو سکتے۔

بابت

۳۶۴

بانتا

تب جہالت کبھی انانیت کی محمول نہ ہوتی۔ اگر ایک ہی شعور محض خود کو انانیت اور جہالت کے طور پر ظاہر کرتا ہے۔ تب وہ کبھی ایک دوسرے سے مختلف ظاہر ہوتے ہوئے ایک مشخص ترتیب موضوع و محمول میں مترتب نہ ہو سکتے۔ نیز اگر یہ کہا جائے کہ اگیان انانیت کی اس لیے خبر دیتا ہے، کہ وہ ذوفوں شعور محض پر مبنی ہو ا کرتے ہیں۔ تب یہ اگیان کس طرح ان اشیائے خارجہ کی طرف (جو شعور محض پر آزادانہ طور پر عاید ہوتی ہیں) اشارہ دے سکتا ہے مثلاً ایسے تجربات میں کہ ”میں صراحی کو نہیں جانتا“؟ اگر یہ کہا جائے، کہ چونکہ صرف ایک ہی شعور موجود ہے۔ جس پر اشیائے خارجہ جہالت اور انانیت عاید ہوتی ہیں اور جہالت ہمیشہ اشیائے خارجہ سے تعلق رکھتی ہے تب یہ کہا جاسکتا ہے کہ جب صراحی کو جانا جاتا ہے۔ تب بھی جہالت جو (کپڑے کی مانند) دیگر اشیاء سے اور ان کے ذریعے شعور محض سے جو ان کی تہ میں موجود ہوتا ہے۔ تعلق رکھتی ہے۔ وہ اس شعور محض سے بھی تعلق رکھتی ہے جس میں صراحی مفروض ہوتی ہے۔ اس طرح پر وہ صراحی سے متعلق ہوگی اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا۔ کہ صراحی کے نامعلوم ہونے کا تجربہ ہوگا۔ یہ دلیل پیش کی جاسکتی ہے کہ صراحی کے مثبت ادراک کا امر واقعہ اس کے ساتھ اگیان (جہالت) کے رابطہ میں مزاحم ہو سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے، کہ ٹھیک جس طرح کوئی کہتا ہے ”میں اس درخت کو نہیں جانتا۔ تب“ اس کے تعلق میں علم اور درخت کی ماہیت کے متعلق جہالت موجود ہو ا کرتے ہیں۔ اسی طرح ایک صراحی واحد کے مختلف پہلوؤں کے تعلق میں جزدی علم جہالت ہو سکتے ہیں۔ شک کی حالتوں میں ایک ہی شے کے متعلق علم اور جہالت دونوں کا ہی اقرار کرنا پڑتا ہے اور یہ بات ان تمام امور زیر تحقیق پر صادق آتی ہے۔ جن میں ایک شے عام طور پر معلوم مگر اپنی تفصیل خصوصہ کے لحاظ سے غیر معلوم ہو ا کرتی ہے۔

مقلدین شکر غلطی سے کہا کرتے ہیں۔ کہ بے خواب نیند کی حالت میں اگیان کا کوئی براہ راست کشف نہیں ہو ا کرتا۔ کیونکہ اگر اس حالت

میں اگیان اپنی ماہیت میں معلوم ہوتا تب انسان جاگ کر بھی یہ بات یاد نہ کر سکتا۔  
 کہ وہ کچھ نہ جانتا تھا۔ اسے یہ بات یاد ہونی چاہیے تھی۔ کہ اسے اس  
 حالت میں اگیان کا براہ راست کشف حاصل تھا۔ اگر بے خواب نیند  
 میں شعور محض اگیان کو روشن کرتا تھا۔ تب تو وہ ضرور تمام کی تمام معلوم و  
 نامعلوم اشیا کو روشن کرنے والا ہوتا اور یہ باطل ہے۔ کیونکہ اس حالت  
 میں یہ تمام اشیا حالت بیداری میں یاد آیا کرتیں۔ یہ نہیں کہا جاسکتا۔ کہ  
 بے خواب نیند کی حالت میں اگیان کے سوا کچھ نمودار ہی نہیں ہوتا۔  
 کیونکہ شعور بیداری کی شہادت کے مطابق بے خواب نیند میں زمانے  
 کا بھی ادراک ہوتا ہے۔ اور یہ ادراک زمانہ ہی بحالت بیداری اس  
 یادداشت کی توجہ کرتا ہے۔ میں اتنی دیر تک کچھ نہ جانتا تھا۔ مزید براں  
 اگر یہ کہا جائے۔ کہ جو کچھ شعور شاہد کے ذریعے روشن ہوتا ہے (یعنی برقی  
 کی حالت میں سے گزرے بغیر) تب تو اگیان بھی یاد نہ رہنا چاہیے۔ اگر یہ  
 کہا جائے کہ صرف اگیان کے موضوعات ہی شعور شاہد سے منور نہیں  
 ہوئے بلکہ صرف اگیان روشن ہوتا ہے۔ تب یہ بات اس تجربے کی توجہ  
 کے لیے ناکافی ہوگی کہ ”میں کچھ نہ جانتا تھا“ جہاں کہ ”کچھ نہیں“ کے  
 الفاظ صاف طور پر اگیان کے موضوع کی طرف اشارہ دیتے ہیں۔ اس  
 کے علاوہ اگر مذکورہ بالا مفروضہ درست ہو۔ تب تو سرور محض کبھی  
 بے خواب نیند میں نمودار ہو کر جاگنے پر یاد نہ آسکتا۔ اگر اس کے  
 جواب میں یہ کہا جائے۔ کہ حالت بیداری میں اگیان کے علاوہ بعض  
 صفات مخصوصہ اس لیے یاد آتی تھیں۔ کہ وہ اودیا کے اندازوں کی  
 بدولت نمودار ہوتی تھیں۔ تب اس کا جواب یہ ہوگا کہ اودیا کے  
 خاص انداز فرض کرنے کی بجائے انھیں ذہنی حالتوں یا اندازوں  
 سے بھی منسوب کیا جاسکتا ہے اور اگیان کے تجربے کی توضیح عدم علم کا  
 تجربہ ہیکر کی جاسکتی ہے۔ چونکہ علم کی عدم موجودیت کو سمجھنا  
 ہیں اس لیے مثبت اودیا کی مانند ایک نئی شے ماننے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

بات

نیکر کسی شے مدرک کی یادداشت نہ رہنے پر ایک شخص کہہ سکتا ہے کہ وہ اس شے کو نہ جانتا تھا۔ لیکن اس سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ جب وہ اس شے کے اگیان کا کشف رکھتا تھا۔ صرف میں نقرے کے ادراک کو ہومہ کے بعد جب کوئی شخص کہتا ہے کہ میں اتنی دیر تک نقرے کو نہ جانتا تھا تب اس تجربے کی توجیہ کیونکر ہو سکتی ہے؟ مزید براں جب کوئی شخص کسی شے کو لمحہ حاضر میں دیکھتا ہے تو وہ کہہ سکتا ہے میں اس شے کو اتنی مدت تک نہ جانتا تھا تب اس تجربے کی توجیہ کیونکر ہو گی؟ اس کا صاف جواب یہ ہے کہ ایسے تمام امور میں ہم بھی نتیجہ نکالا کرتے ہیں، کہ ان اشیا کا علم موجود نہ تھا۔ جو وہ مثال میں بھی ہم وہی نظریہ رکھتے ہوئے کہہ سکتے ہیں۔ کہ ہم نتیجہ نکالا کرتے ہیں۔ کہ ہمیں بے خواب نیند میں کوئی علم نہ تھا۔ مگر ہم یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ اس حالت میں ہم مثبت اگیان کا کشف رکھتے تھے۔ اہل شکر کہتے ہیں۔ کہ اگیان کی مثبت ہستی کو نتائج سے بھی ثابت کیا جاسکتا ہے کیونکہ ان کی رائے میں جس طرح روشنی تاریکی کے مواد کو دور کر کے اشیا کو دکھائی ہے۔ اسی طرح اگیان بھی اگیان کے مادے کو جو چیزوں کو چھپائے ہوئے تھا۔ دور کر کے انھیں دکھاتا ہے۔ اس کی تردید کرتا ہوا ہمارا یہ شکر منطق قیاسی کے طریق پر موری اور مدرسہ تنقید کے طور پر طویل بحث کرتا ہے جس پر یہاں کچھ لکھنا مناسب معلوم نہیں ہوتا۔ اصل بات جو یہاں قابل توجہ اور فلسفیانہ قیمت رکھتی ہے وہ مدرسہ رامنچ کا یہ خیال ہے۔ کہ علم کے ذریعے اشیا کی نموداری اس امر پر دال نہیں ہوتی۔ کہ اگیان کے کسی مثبت مادے کو رفع کیا گیا ہے۔ متقلدین شکر اعراض کرتے ہیں۔ کہ جب تک اگیان کو ایک ایسی حد اگانہ شے نہ مانا جائے۔ جو آتما کے سرور خالص کو چھپا دیتی ہے۔ نجات کی توجیہ کرنا مشکل ہے۔ اس کا جواب ہمارا یہ یہ دیتا ہے۔ کہ نجات کو معقول طور پر خاتمہ تنقید کہہ سکتے ہیں۔ لوگ مثبت خوشی کے حصول کے لیے ہی طرح ہی بیقرار ہوتے ہیں جس طرح کہ منہی دکھ کو دور کرنے کے لیے۔ یہ فرض کرنا غلط ہے کہ جب تک تنقید بالکل نہ ہو۔ وہ دور ہوا ہی نہیں سکتا۔ کیونکہ

یہ بات معلوم الوام ہے۔ کہ زہر کے اثرات اسطوری پرندہ گڑ کے  
دھیان سے دور ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح دینیو قید بھی اگرچہ وہ واقعی  
ہو۔ ایشور کے دھیان (تفکر) سے مٹ سکتی ہے۔ تفکر بطور علم کے نہ صرف  
۳۶۵ جہالت کو دور کر سکتا ہے۔ بلکہ تنقید کے امر واقعہ کو بھی مٹا سکتا ہے۔ اس  
نجات کو آئندہ کا ابدی ظہور قیل کیا جاسکتا ہے۔ اور یہ امر ناگزیر طور پر ضروری  
نہیں ہے۔ کہ سرور و مسرت کا ہر ایک ظہور معمولی لذات جسمانی کی مانند جسم  
کے ساتھ مرتبط ہو۔

مقلدین شکر کہتے ہیں۔ کہ چونکہ لاتغیر آتما نہ تو ظہورات عالم کی علت مادی  
ہو سکتا ہے اور نہ کوئی اور شے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے۔ کہ ایسا اگیان  
کا مالا موجود ہے جو دنیا کی علت مادی ہے۔ کیونکہ یہ علت ہی ظہورات  
عالم کے جہالت آمیز خواص کی توجیہ کرنے کے قابل ہے۔ اکثر اوقات برہم  
کو اس دنیا کی علت مادی بتلایا گیا ہے۔ مگر یہ بات صرف دیں تک درست  
ہے۔ جہاں تک کہ برہم اس دنیا کی بنیادی علت (ادھشان کارن) ہے  
یعنی وہ ہستی پاک جو کل ظہورات کی تہ میں پائی جاتی ہے۔ اگیان اس دنیا  
کی تغیر پذیر علت مادی (پرینیائی کارن) ہے اور یہی وجہ ہے کہ یہ دنیا اپنے  
خواص میں جہالت کی فطرت ظاہر کرتی ہے۔

اس کے جواب میں کہا چاہیے کہ اگرچہ تخلیق عالم کو باطل  
سمجھا جائے۔ تب بھی یہ امر قبت اگیان پر لازمی طور پر دلالت نہیں کرتا۔  
چنانچہ وہ مومہ نقرہ بغیر کسی علت کے پیدا ہو جایا کرتا ہے۔ یا آتما کو ہی تخلیق  
عالم کی علت مادی خیال کیا جاسکتا ہے۔ جو اگرچہ بے اجزاء ہے مگر غلطی سے  
بطور دنیا نمودار ہو رہا ہے۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ کسی مغلول باطل کی علت  
ہمیشہ کوئی شے باطل ہی ہو اگر تی ہے۔ کیونکہ اس قسم کی تقسیم ہر شے میں  
بطلان کی صفت عامہ کا وجود ہوتا ہے ثابت نہیں کرتا کہ ایک شے باطل ہی لازمی طور پر کسی مغلول باطل کی علت  
ہوتی ہے۔ کیونکہ دوسرے مغلول پر بھی دیگر صفات عمومی ضرور ہوں گے۔ اور علت و مغلول کے درمیان  
صفحت کی قطعی یکسانیت کا کوئی یقین نہیں ہو سکتا۔ مزید برآں کوئی مغلول بھی لازمی طور پر اپنی تغیر پذیر



بابت

علت مادی کی عینیت نہیں رکھتا۔ اس لیے برہم کے لیے یہ بات ناممکن نہیں ہے کہ وہ دنیا کی علت مادی ہو۔ اگرچہ اس کی پاکیزگی دنیا میں نہ پائی جائے۔ اگر برہم کو دنیا کی تغیر پذیر علت (پر نیامی کارن) مانا جائے۔ تب یہ بلاشبہ دنیا کی مانند ہو بہو ہستی نہیں رکھ سکتا۔ لیکن اگر ایک شے خود کو دوسری صورت میں نمودار کر سکے۔ ہم اسے پر نیامی کارن کہہ سکتے ہیں۔ اور اس کے لیے یہ امر لازمی نہیں ہے۔ کہ وہ اپنے معلول کی مانند وہی کی وہی ہستی رکھتی ہو۔ پس اودیا کا انہدام اور خاتمہ ان دونوں کو ہی معلولات خیال کیا جاتا ہے اور اس پر بھی وہ اپنی علل کی مانند وہی کی وہی ہستی نہیں رکھتے۔ اس لیے یہ دلیل نہیں دی جاسکتی کہ اگر برہم کو جگت کا پر نیامی کارن مانا جائے۔ تب اس وجہ سے دنیا بھی برہم کی مانند حقیقی ثابت ہوگی۔ نیز دنیا کی برہم والی صفات کی عدم داری کو کرم کے اثر کے ذریعے بیان کیا جاسکتا ہے بلکہ دنیا کی برہم والی صفات کی عدم نموداری کی توجیہ کے لیے بھی ایک اکیان کی ہستی کو ماننا ضروری نہیں ہے۔ اور نہ ہی یہ ضروری ہے۔ کہ نجات کی بطور خاتمہ جہالت تعریف کی جائے۔ کیونکہ وہ حالت بذات خود سرور ہونے کے باعث ہماری مساعی کا موضوع خیال کی جاسکتی ہے اور اودیا اور اُس کے خاتمے کا قیاس بالکل ہی بے بنیاد ہے۔

نیز مہا چاریہ نے شاستروں کی عبارات کی مدد سے یہ ثابت کرنے کی زبردست کوشش کی ہے۔ کہ وید اودیا کو بطور ایک مثبت ہستی کے تسلیم نہیں کرتے۔

دوسرے باب میں مہا چاریہ یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ اس امر کی کوئی ضرورت ہی نہیں ہے۔ کہ اودیا کو بطور ایک جداگانہ مادے کے مانا جائے۔ اہل شکر کہتے ہیں۔ کہ اگرچہ انانیت کے تصور میں آتما کا تجربہ موجود ہوتا ہے۔ لیکن پھر بھی ہمارے تجربہ انانیت میں بطور سرور کامل کے برہم کے ساتھ ایک ظاہر نہیں ہوتی اور اس وجہ سے ماننا پڑتا

بات

ہے۔ کہ اکیان کا مادہ موجود ہے جو برہم کی صفت ذاتی کو چھپا دیتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جا رہا ہے کہ چونکہ اکیان کو بے آغاز مانا جاتا ہے۔ اس لیے اس کی چھپانے والی صفت بھی ابدی ہونے پر نجات ناممکن ہوگی۔ اور اگر برہم چھپایا جاسکے۔ تب وہ اپنی ذات کو بطور منور بالذات ہونے کے کھو بیٹھے گا اور جاہل ثابت ہوگا۔ مزید براں تجربہ میں نادان ہوں کی صورت میں ہونے سے اکیان انا نیت سے تعلق رکھتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ پردے کی موجودگی صرف ذہن (انتہ کرن) کی راہ سے برہم کے جزوی ظہور کی توجیہ کی خاطر مانی گئی ہے۔ تب یہ جواب دیا جاسکتا ہے۔ کہ بطور انا نیت برہم کے محدود ظہور کی توجیہ اس انتہ کرن کی محدودیت کے ذریعے کی جاسکتی ہے جس کی راہ سے برہم ظہور پذیر ہوتا ہے اور اس لیے اس غرض کے لیے اکیان کے پردے کی جداگانہ ہستی ماننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

۳۶۷

یہ سوال ہو سکتا ہے کہ اخفا اکیان کے ساتھ ایک ہوتا ہے۔ یا اس سے مختلف پہلی صورت میں وہ کبھی نمودار نہ ہو سکے گا۔ اور بطور عام ناممکن ہوگا۔ اور اگر اخفا اکیان سے مختلف شے ہے۔ تب چونکہ وہ شے کسی طرح سے بھی شعور محض کے ساتھ تعلق نہیں رکھتی۔ اس کا عمل ظہور عالم کی توجیہ نہ کر سکے گا۔ اور اگر یہ فرض کیا جائے کہ یہ اخفا اکیان کو ناقابل تعریف بنا دیتا ہے۔ تب یہ سوال ہو سکتا ہے کہ آیا یہ اخفا اکیان سے کوئی مختلف شے ہے یا اس کے ساتھ ایک ہے۔ دوسری صورت میں وہ اس پر انحصار نہ رکھے گا۔ اور پہلی صورت میں یہ بات بے معنی ہوگی کہ اکیان کو برہم کی ضد خیال کیا جائے۔ پس چونکہ وہ حدود جن کی راہ سے برہم خود کو دکھا رہا کرتا ہے اس کے بطور اشیائے عالم نمودار ہونے کی توجیہ کے لیے کافی ہیں۔ جداگانہ اکیان کی ہستی ماننا غیر ضروری ہے۔ اور اگر اکیان خالص شعور شاہد کو بھی ڈھانپ سکتا ہے۔ تب تو ساری دنیا اندھی ہوگی اور علم کا کوئی امکان ہی نہ ہوگا۔ اور اگر

باب

شعور شاہد نہیں ڈھکا جاسکتا۔ تب تو برہم بھی نہیں ڈھکا جاسکتا۔ مزید براں اگر برہم دائماً بذات خود منور رہے۔ تب یہ کبھی اگیان سے نہیں چھپایا جاسکتا اگر یہ کہا جائے کہ برہم کے بذات خود منور ہونے کے صرف یہ معنی ہیں کہ وہ تعلم یا غیر منفصل کشف کا معروض (اویڈیو اور ایروکش) نہیں ہو سکتا۔ تب اخفا کے تصور کا ذکر کرنا ہی غیر ضروری ہو گا۔ کیونکہ برہم کا غیر معلوم ہونا ان دونوں باتوں سے تعلق نہیں رکھتا۔ پھر مغلہ بین شکر کہتے ہیں کہ اگیان برہم کے جزو سرور کو ڈھانکتا ہے نہ کہ اس کے جزو شعوری کو۔ یہ بات صاف طور پر نا ممکن ہے۔ کیونکہ وہ سرور اور شعور منزہ کو ایک ہی شے مانا کرتے ہیں، اور اگر یہ بات ہوتی۔ تو کس طرح جزو شعوری کو ڈھانکے بغیر صرف جزو سرور ڈھکا جاسکتا تھا؟ اور کس طرح برہم کا لاجزاد وجود و حصوں میں منقسم ہو سکتا تھا۔ جن میں سے ایک تو ڈھکا جاتا ہے اور دوسرا نہیں چھپتا؟ نیز اگر آتما کی فطرت سرور محض بتلائی جاتی ہے اور اگر ہماری محبت سرور کو آتما میں خودی کی موہو مہ نمود سے منسوب کیا جاتا ہے۔ تب چونکہ جملہ اشیائے عالم آتما میں نمودات موہو میں۔ تب تو دنیا کی ساری چیزیں ہمیں پیاری ہوں گی اور رد بھی پر لذت ہو گا تیسرے باب میں ہمارے اگیان کے سہارے (ادھشان) کے نظریے کی تردید کرتا ہے۔ شکر کے بعض شارح کہتے ہیں کہ اشیائے اجزائے جہالت اس شعور منزہ کے سہارے رہتے ہیں۔ جو ان کی تہ میں موجود ہوتی ہے۔ اگرچہ ان ذوات جہالت میں تغیرات و وقوع میں آتے ہیں۔ مگر وہ شعور انانیت کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ کیونکہ انانیت اور اشیائے مول اگیان (بنیادی جہالت) کے حالات کے سوا کچھ نہیں ہیں۔ اس کے جواب میں ہمارے کہنا ہے کہ اگر تمام اشیائے عالم بطور اپنے اسباب کے جداگانہ اور مختلف مواد جہالت رکھتی ہیں۔ تب یہ فرض کرنا غلط ہو گا کہ موہو چاندی سیپی کے اگیان سے پیدا ہوتی ہے۔ نیز اگر سیپی کے اگیان کو بے آغاز خیال کیا جائے۔ تب اسے مول اگیان کی ایک صورت خیال کرنا بے معنی ہو گا

اور اگر اسے ایک سورت (حالت) خیال نہ کیا جائے۔ تب اس کے ادراک کی توجیہ محال ہوگی۔

ایسے لوگ بھی ہیں۔ جو یہ خیال کرتے ہیں۔ کہ اگیان ایک معنوں میں خارجی معروض پر مشتمل ہونے سے یہ معروض میں بھی موجود ہوتا ہے اور اس طرح معروض اور موضوع میں ایک ربط ہو سکتا ہے۔ اس کے جواب میں ہمارا یہ کہنا ہے۔ کہ یہ خیال ناممکن ہے۔ کیونکہ جو شعور موضوع کی تہ میں موجود ہوتا ہے۔ وہ اس شعور سے مختلف ہوتا ہے۔ جو معروض کی تہ میں پایا جاتا ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ شعور منہ انجام کار ایک ہی شے ہے تب کسی خاص شے کے تعلیم میں نمودار ہوتے وقت تمام اشیا کو بھی نمودار ہو جانا چاہیے۔ اس کے علاوہ اگر موضوع اور معروض کی تہ میں ایک ہی شعور موجود ہو۔ تب یہ کہتے وقت کہ ”میں نادان ہوں“ انسان خود کو جاہل خیال کرے؟ کوئی وجہ ہی نہیں۔ کہ یہ احساسِ جاہل صرف موضوع کو محسوس ہوا کرے اور معروض کو محسوس نہ ہو جب تک دونوں کی تہ میں شعور موجود ہے۔ مزید برآں جب کوئی ایک شخص کسی معروض کو جانتا ہے۔ تب تو تمام اشخاص کو اس شے کا علم ہونا واجب ہے۔

دوسرے لوگ کہتے ہیں۔ کہ صدف کا جزوِ جہالت وہ شعور رکھتا ہے۔ جو شعورِ انانیت میں اس کے محل کے طور پر موجود ہوا کرتا ہے اور نیز وہ شعور صدف میں بطور اس کے معروض کے پایا جاتا ہے۔ ہمارا یہ اس کے جواب میں کہنا ہے۔ کہ وہ اگیان جو تجربہ انانیت کی تہ میں موجود شعور کا سہارا رکھتا ہے۔ کبھی قبل نہیں ہو سکتا۔ اور اگر یہ بات ہو۔ تو اشیا مختلفہ کی توجیہ نہیں ہو سکے گی۔

ایسے لوگ بھی ہیں۔ جن کا یہ خیال ہے کہ جب کوئی شخص کہتا ہے کہ وہ صدف کو نہیں جانتا۔ تب اس کی جاہل مول اگیان کی طرف اشارہ دیتی ہے۔ کیونکہ اگرچہ اگیان شعور منہ سے تعلق رکھتا ہے۔ وہ شعور صدف کی تہ میں موجود شعور منہ کے ساتھ ایک ہونے سے وہ اگیان بھی

بابت

مصدق کی طرف اشارہ دیتا ہوا اسی طرح جانا جا سکتا ہے۔ نیز یہ بات بھی مانتی پڑتی ہے۔ کہ مودہ مودہ فقرہ بھی موادِ جہالت سے ہی بنا ہوتا ہے چونکہ مودہ مودہ فقرہ ادراک میں نمودار ہوتا ہے۔ اس لیے کسی نہ کسی مودہ کو اس کی علت مادی ماننا پڑے گا۔

اس کے جواب میں ہمارا چارہ یہ کہتا ہے۔ کہ اگر اپنے آپ کو نہ جاننا مولِ اگیان سے تعلق رکھتا ہے۔ تب یہ ماننا کوئی معقولیت نہیں رکھ سکتا کہ اشیا کا مودہ جداگانہ اگیان ہو کر تھے ہیں۔ یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ اس قسم کے اگیان کا وجود اس امر سے ثابت ہوتا ہے۔ کہ ہر ایک ادراک ایک خاص اگیان کا خاتمہ ظاہر کرتا ہے۔ کیونکہ اس قسم کے اگیان کا خاتمہ صرف ایک نتائج ہے اور یہ بات معقول طور پر فرض کی جا سکتی ہے۔ کہ یہ بات سوائے اس کے اور کوئی معنی نہیں رکھتی۔ کہ اس خاص علم کی عدم موجودیت کے بعد خاص تعلم ہوا کرتا ہے۔ ایک خاص ہستی کی نموداری ہمیشہ ہی پیدائش کی نفی متقدم کے انہدام کا موجب ہوتی ہے۔ جب کوئی شخص کہتا ہے ”میں مدت سے صراحی کو نہ جانتا تھا۔ لیکن اب اسے جانتا ہوں“ تب علم کی عدم موجودیت یا جہالت کا خاتمہ موضوع یا عالم کی ہستی کی طرف براہ راست اور غیر منفک اشارہ کرتا ہے۔ مگر اشیا کو دھانکنے والے اگیان کا خاتمہ تو ایک امتیاج ہے۔ جس کی بنیاد تعلم کے امر واقعہ پر ہے اور یہ کبھی غیر منفک یا جدائی نہیں ہو سکتا۔ اور اگر مولِ اگیان کو اشیا کی تہ میں موجود شعور منہرہ کو دھانکنے والا خیال کیا جائے۔ تب اشیا کو دھانکنے والے جداگانہ اگیان کی ہستی کو ماننا غیر ضروری ہوگا۔ اگر یہ فرض کیا جائے۔ کہ اشیا کی تہ میں موجود شعور منہرہ جو برہم کے ساتھ ایک ہے اور جس کی طرف مولِ اگیان اشارہ دیتا ہے۔ کہ شعور کے اندر معروضی صورت میں محدود ہو کر نمودار ہو سکتا ہے۔ تب یہ سوال ہو سکتا ہے۔ کہ کس طرح مولِ اگیان کے تعلق کے باعث وہ ایک معروض معلوم ہوتا ہوا بھی نامعلوم نظر آتا ہے نیز ”میں نہیں جانتا“ کہ تجربے میں جہالت مفہوم

۳۶۹

بات

ذہن (انتہ کرن) کے ساتھ منسوب نہیں کی جاسکتی۔ کیونکہ یہ ایک مادی شے ہے اور بذات خود شعور منہ کے ساتھ کوئی تعلق نہیں رکھ سکتی۔ یہ جو کچھ بھی ہو۔ یہ اپنے متعلق بے خبر نہیں ہو سکتی۔

مزید برآں یہ بات معقولیت سے کہی جاسکتی ہے کہ اگرچہ آتما خود آگاہی میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ مگر یہ اکثر اوقات جسم کے تعلق میں ہی نمودار ہوتا ہے اور اگرچہ اشیا کو عام طور پر ممکن الادراک خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن ہو سکتا ہے کہ ان کی فطرت مخصوصہ نامعلوم ہو۔ اور یہی بات اکثر اوقات شک پیدا کرتی ہے۔ ان تمام امور کی توجیہ مفروضہ چہالت کے بغیر ممکن نہیں۔ یہ سب باتیں مانی جاسکتی ہیں۔ لیکن اس پر بھی یہ مفروضہ کہ اکیان اجضا کا موجب ہوتا ہے۔ بالکل غیر معقول ہے۔ عدم یقین (ان اودھارن) اور اخفا (آدرن) ایک ہی شے نہیں ہیں۔ سراب میں پانی کی نموداری پر عدم یقین کے باعث شک ہو سکتا ہے اور اس بات سے انکار نہیں ہو سکتا۔ کہ اس میں پانی کی ہو ہو نموداری موجود ہوتی ہے۔ جس کا اس حالت میں امکان ہی نہ تھا جب کہ نام نہاد اکیان اسے چھپانے والا موجود ہوتا اور نہ ہی یہ کہا جاسکتا ہے کہ عدم یقین بوجہ اخفا ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ بات معقول طور پر کی جاسکتی ہے۔ کہ چونکہ اخفا خود کو بطور ہستی یا بطور بذات خود ردِ دشمن ہونے کے ظاہر نہیں کر سکتا۔ اس لیے یہ بذات خود عدم یقین کے عنصر کا ایک نتیجہ پھل ہے۔ کہا جاتا ہے کہ غیر شخص یا غیر یقینی ہونے کا عنصر بذات خود اخفا کی فطرت رکھتا ہے۔ تب یہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ کہ انفرادی روح کا بروہم کے ساتھ ایک محسوس نہ ہونا عمل اخفا کا ہی نتیجہ ہے۔ لیکن اس کے معنی یہ تو نہیں۔ کہ بطور ایک محدود فرد کے ہمارے تجربے میں عدم یقین پایا جاتا ہے۔ اگر اس قسم کا عدم یقین موجود ہوتا۔ تب تجربہ روح شک سے بالاتر نہ ہوتا اور اگر

باب

اگیان بھی بذات خود عدم یقین کی فطرت رکھتا ہو۔ تب اس کے ساتھ ایک حد اگانہ صفت اخفا کو منسوب کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ اگیان صرف شعور منزہ کے سہارے رہتا ہے۔ تب اس امر کی کوئی وجہ دکھلائی نہیں دیتی۔ کہ انفرادی ارواح کیوں جنم مرن کے چکر میں پھنسی رہتی ہیں۔ کیونکہ اس قسم کا اگیان تو انفرادی ارواح کے ساتھ کوئی تعلق نہ رکھے گا۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ وہی شعور ہی انفرادی روح کے ذریعے نمودار ہوتا ہے۔ تب یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ شعور افراد اور خدا دونوں کے اندر پایا جاتا ہے۔ تب تو خدا کو بھی بار بار جنم لینے کے چکر میں گزرنا پڑے گا۔

بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے۔ کہ یہ صرف ذہن (مانند کرن) ہے۔ جو سکھ دکھ کا تجربہ رکھتا ہو اور جو قید ہوتا ہے۔ چونکہ ذہن خود شعور منزہ کے اوپر ایک موہوم وجود رکھتا ہے۔ اس لیے صفات ذہنی کا تعلق شعور سے ہوتا ہے اس کے جواب میں ہمارا یہ کہنا ہے۔ کہ اگر قید کا تعلق ذہن سے ہوتا ہے۔ تب شعور منزہ کو مفید خیال نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ اگر قید کا دکھ اس وجہ سے ہو کرتا ہے۔ کہ شعور منزہ اور ذہن کو ایک سمجھا جاتا ہے۔ تب قید کا موجب ذہن نہیں بلکہ وہم باطل ہے۔ اسی طرح ہمارا یہ ان توجہات ممکنہ کی تنقید کرتا ہے۔ جو شکر کے مذہب کے مختلف مصنفین نے اگیان کی ہستی کے اثبات میں پیش کی ہیں۔ نیز وہ ان تعلقات پر بھی بحث کرتا ہے جو پیدائش عالم کی توجیہ کرتے ہیں۔ اور بالآخر یہ بات ثابت کرتا ہے کہ اگیان کے تعلق کو خواہ کسی طرح خیال کیا جائے۔ یہ تصور مختلف قسم کے تناقضات سے مشغول ہے۔ جن کی توجیہ ممکن نہیں۔

چوتھے باب میں ہمارا یہ کہنا ہے۔ کہ ادویا کو انتہائی طور پر حقیقی خیال نہیں کیا جاسکتا (پارمارتھی)۔ کیونکہ تب تو وحدت وجود کی تردید ہو جائے گی۔ نہ ہی عملی تجربے کا مادہ کہہ سکتے ہیں کیونکہ اس صورت میں اسے موہومی تجربات کا مادہ نہیں کہا جاسکے گا۔ بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ جھوٹے خوف کی مانند اشیائے باطلہ کے اثر سے حقیقی بیماری

۳۷۱

باب

بلکہ موت واقع ہو سکتی ہے اور اس طرح جہالت سے بھی حقیقی علم کا حصول ممکن ہے۔ ہمارا یہ بتلاتا ہے۔ کہ یہ مثال غلط ہے۔ کیونکہ مذکورہ بالا مثال میں بھی علم ہی ہے۔ جو نتائج پیدا کرتا ہے۔ اگر اودیا باطل ہے۔ تب اس کے تمام مادی تغیرات بھی لازمی طور پر باطل ہوں گے۔ کیونکہ معلول ہمیشہ اپنی علت کے ساتھ ایک ہو کرتا ہے۔ کہا جاتا ہے، کہ چونکہ اشیائے عالم باطل ہیں ان کا علم بھی لازمی طور پر باطل ہوگا۔ تب ہم بھی جو علم اور نتیجہ جہالت ہے۔ باطل ثابت ہوگا۔

مزید براں اگر اکیان کو ایک سمجھا جائے۔ تب تو صف کا علم ہونے پر اکیان (جہالت) کا خاتمہ ہو جانا چاہئے۔ کیونکہ جہالت کے خاتمے کے بغیر صف کا علم میں آنا ممکن نہ تھا۔ یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ صف کا علم ہونے پر وہ پردہ ہٹ گیا ہے۔ جو صف کو چھپائے ہوئے تھا۔ اور اکیان دور نہیں ہوا۔ کیونکہ تجربہ پر دے کی بجائے اکیان کا دور ہونا ثابت کرتا ہے۔ پس ہمیں کئی اکیانوں کی ہستی تسلیم کرنی پڑتی ہے۔ کیونکہ اگر یہ کہا جائے کہ علم صرف پردہ (آورن) کو دور کرتا ہے۔ تب تو نجات دینے والا آخری علم بھی ایک خاص پردے کو دور کرنے والا ہوگا اور اس سے انتہائی جہالت کا خاتمہ نہ ہو سکے گا۔ نیز اکیان (جہالت) کی تعریف کی جاتی ہے۔ کہ وہ گیان (علم) سے مٹ جاتا ہے۔ اگر یہ بات درست ہو۔ تب خود علم کو اکیان کا نتیجہ کہنا باطل ہوگا۔ معلول کبھی اپنی علت کو منہدم نہیں کر سکتا اور اگر کسی شخص کی نجات کے وقت اکیان کو منہدم فرض کیا جائے۔ تب اگر اکیان شے واحد ہے تو وہ بالکل ہی مٹ جائے گا۔ اور دیگر نجات یافتہ ارواح کو باندھنے والا کوئی اکیان باقی نہ رہے گا۔ یہ فرض کیا جاتا ہے۔ کہ اکیان کو ضرور ہی باطل ہونا چاہئے۔ کیونکہ یہ علم سے مٹ جاتا ہے لیکن ساتھ ہی یہ مانا جاتا ہے۔ کہ اکیان ستیہ شاستروں (شرتی) سے مٹا کرتا ہے اور اگر ایک شے کسی دوسری حقیقی ہستی سے مٹ سکتی ہے تب اس پہلی شے کو باطل نہیں کہا جاسکتا۔



باب

۴۲

کبھی کبھی اودیا کی یہ تعریف کی جاتی ہے۔ کہ گیان کے ذریعے سے مٹایا جاسکتا ہے۔ اب دیکھو۔ برہم بذات خود اودیا کا خاتمہ ہے۔ لیکن وہ علم سے پیدا نہیں ہوتا۔ اگر علم کو علم کے لئے کا ذریعہ خیال کیا جائے۔ تب لازمی طور پر اس کے یہ معنی نہیں ہیں۔ کہ اس نے خاتمے کو پیدا کیا ہے۔ اگر دونوں تصوروں کو ایک خیال کیا جائے۔ تب اودیا کے تعلق کو بھی جس کا ذریعہ اودیا سمجھی جاتی ہے۔ اودیا کا نتیجہ ماننا پڑے گا۔ اور یہ دور تسلسل ہے۔ اسی مثال کو لیتے ہوئے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اودیا کے ساتھ تعلق کا خاتمہ بھی اودیا کے خاتمے پر انحصار رکھتا ہے۔ لیکن اس حالت میں چونکہ اودیا کا خاتمہ بھی اودیا کے ساتھ ایک تعلق ظاہر کرتا ہے۔ اس لیے یہ تکرار سمجھنے کے سوا کچھ نہیں ہے۔

نیز ایک معمولی غلط نظریے کو جو صحیح علم سے دور ہو جاتا ہے۔ اودیا سے تمیز کرنے کے لیے بے آغاز مگر بذریعہ علم قابل انہدام بتلایا جاتا ہے۔ یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے۔ کہ اودیا کو مٹانے والے علم کی ماہیت کیسا ہے؟ اس کے معنی شعور منہرہ ہیں یا حالات نفسی؟ اگر یہ شعور منہرہ ہے۔ تب یہ نقوش اصلی (سنسکاروں) کو مٹا نہیں سکتا کیونکہ صرف حالات نفسی ہی نقوش اصلی کو مٹا سکتے ہیں۔ اور اگر اودیا ایک بے آغاز سنسکار ہے تب یہ بطور شعور منہرہ علم سے مٹ نہیں سکتا۔ اور اس واسطے اس کے بے آغاز ہونے کا مفروضہ لے سوتے ہیں۔ اور دوسرا مفروضہ بھی کہ جو علم اودیا کو مٹاتا ہے۔ وہ ایک حالت نفسی ہے۔ درست نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ یہ مانا جاتا ہے۔ کہ علم بطور حالت نفسی کے صرف اگیان کے پردے کو دور کر سکتا ہے۔ خود اگیان کو نہیں مٹا سکتا۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ حالت نفسی پردے اور اگیان دونوں کو مٹا دیتی ہے۔ تب اگیان کی یہ تعریف کہ وہ علم سے مٹ سکتا ہے۔ حد سے زیادہ وسیع ہو جاتی ہے۔ کیونکہ یہ تعریف تو اس

پروہ (آورن) کو بھی اپنے اندر شامل کرنے والی ہوگی جسے اگیان کی تعریف میں شامل کرنا مطلوب نہیں ہے۔ نیز اگر اگیانوں کو ایک سے زیادہ مانا جائے۔ تب ایسی علی حالتیں صرف ان اگیانوں کو دور کر سکتی ہیں۔ جو معمولی اشتیا کو چھپاتے ہیں اور اس ایک غیر متفرق کل اگیان کو دور نہیں کر سکتیں جو کہ صرف بے اجزا حقیقت کے وجدان سے ہی دور ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ علم و ہمتی حالت نہیں ہے جو ہمیشہ محدود ہوا کرتی ہے۔ نیز یہاں ماننا پڑے گا۔ کہ اگیان برہم کی ذات کو چھپا دیتا ہے اور پروہ کے دور ہوتے ہی اگیان کا براہ راست خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اس لیے اول تو اگیان کے خاتمے کا صریح سبب علم نہیں بلکہ پروہ کے کا اٹھ جانا ہے۔ دوسرے پروہ کے دور ہونا ظلم سے وقوع میں آتا ہے اور اس لیے تعریف کے موافق اسے ہی اگیان کہنا چاہیے کیونکہ پروہ بے آغاز بھی ہے اور علم سے مٹ بھی جاتا ہے۔ ہما چاریہ اودیا کی تعریف پر مزید تنقیدات کرتا ہے جو کم دیش ادبی قسم کی ہیں۔ اور اس واسطے یہاں انھیں فروگذاشت کیا جاسکتا ہے۔

پانچویں باب میں ہما چاریہ اس امکان پر اعتراض کرتا ہے۔ کہ اودیا نمودار یا ظاہر ہو سکتی ہے۔ اگر اودیا بذات خود روشن ہو۔ تب تو یہ برہم کی مانند ہی حقیقی اور روحانی ہوگی۔ اگر برہم کا ظہور اودیا کے ظہور کا ظہور ہو۔ تب تو برہم کے ابدی ہونے کے باعث اودیا کا ظہور بھی ابدی ہوگا لیکن اودیا کے متعلق تو ہمیشہ یہ خیال کیا جاتا ہے۔ کہ وہ اس وقت تک ہی وجود رکھتی ہے۔ جب تک کہ اس کی نمود ہے اور اس واسطے یہ باطل ہے۔ اگر اودیا کے پرکاش (ظہور) کو برہم کے پرکاش (ظہور) سے عدم امتیاز خیال کیا جائے۔ تب تو جب تک برہم کا ظہور رہے گا۔ اودیا برابر موجود رہے گی اور اس لیے وہ ابدی ہوگی۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ جب اودیا ختم ہو جاتی ہے۔ تب اس کا برہم سے عدم امتیاز بھی ختم ہو جائے گا۔ اور اس لیے برہم

باب

ابدی اور اودیا فنا پذیر ہوگی۔ اس دعوے کے متعلق ایک اور مشکل یہ ہے کہ اگر اودیا کو برہم کے ظہور سے تمیز نہیں کیا جاسکتا۔ تب یا تو برہم باطل ہوگا یا اودیا حقیقی ہوگی۔ اس کے جواب میں یہ کہنا ہل ہوگا۔ کہ اگرچہ وہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ لیکن وجود واحد رکھتے ہیں۔ یہاں پر جو بحث کی گئی ہے۔ وہ سب کی سب اس مسئلے پر صادق آئے گی۔ اگر اودیا کی خوداری کو برہم کا ایسا ظہور مانا جائے۔ جو اودیا سے محدود ہے یا اس سے مشروط ہے یا اس کے ذریعے منعکس ہوتا ہے۔

اس سے اگلے باب میں ہمارا یہ اس تصور کی بے آہنگی ثابت کرنا چاہتا ہے۔ کہ اودیا کا خاتمہ ہو سکتا ہے۔ وہ کہتا ہے۔ کہ یہ کبھی خیال نہیں کر سکتے کہ شعور منہرہ اودیا کو مٹا دیتا ہے۔ تب تو اودیا کبھی ہست ہی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ شعور منہرہ ابدی رہتی رکھتا ہے۔ اور وہ بذات خود ہی اودیا کو مٹانے کا اثر رکھتا ہے اور اس کے لیے کوئی کوشش مطلوب نہیں ہوتی۔ اگر شعور منہرہ اودیا کو نہیں مٹا سکتا۔ تب یہ ذہنی حالات کی راہ سے منعکس ہو کر بھی ایسا نہیں کر سکے گا۔ کیونکہ تب یہ غیر محدود شعور سے زیادہ اثر نہیں رکھ سکتا۔ اور جب ذہنی حالات (دورتی) کی راہ سے منعکس ہونے والا شعور اودیا کو نہیں مٹا سکتا تب وہ برتی (ذہنی حالت) سے محدود یا مشروط ہو کر کبھی ایسا نہیں کر سکے گا۔ خود برتی (ذہنی حالت) بھی اسے دور نہیں کر سکتی۔ کیونکہ یہ خود ایک مادی شے ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ وہ علم اسے مٹاتا ہے۔ جو اگیان سے پیدا ہونے والے تصور موہومہ کا منافی ہوتا ہے اور اسے حقیقت کا وجدان نہیں مٹاتا۔ تب اگر وہ تضاد شعور منہرہ کے ساتھ ایک شے ہے۔ تب تو شعور منہرہ کو ہی اگیان کا مٹانے والا ماننا پڑے گا۔ اس نظریے کے اعتراضات پر پہلے ہی بحث کی جا چکی ہے۔ اگر علم اور اگیان مختلف چیزیں ہیں۔ تب یہ خیال غلط ہوگا۔ کہ علم اگیان کو مٹا دیتا ہے۔ کیونکہ علم تو وہ تضاد ہے جسے اودیا کا مٹانے والا خیال کیا جاتا ہے اور مفروضہ کی رو سے اودیا علم نہیں ہے۔ مزید براں چونکہ وہ تنویر جو اگیان کو مٹا دیتی ہے۔ اس پر خودے کو

۳۶۴

رکھنے والی خیال نہیں کی جاسکتی۔ جسے یہ ہٹا دیتی ہے۔ اسے جائز طور پر علم نہیں کہا جاسکتا۔ کیونکہ مقلدین شکر کے مفروضے کے مطابق پر دے کو ہٹانے کا عمل کرتا ہے۔ نیز اس علم کو جملہ اشیائے عالم کا متضاد خیال کیا جاتا ہے اور اگر یہ بات ہو۔ تب یہ کس طرح کہا جاسکتا ہے۔ کہ اس علم کے ذریعے صرف اگیان ہی دور ہوتا ہے؟ اور اگر یہ مانا جائے۔ کہ وہم کے معنی یہ ہیں۔ کہ ہر ایک شے کو برہم کے ساتھ ایک مانا جاتا ہے۔ اور علم اس عینیت باطلہ کو دور کرتا ہے۔ تب چونکہ علم پر دے کو ہٹانے کا کام کرتا ہے۔ تب یہ ماننا پڑے گا۔ کہ اگیان اس عینیت باطلہ کو چھپائے ہوا تھا۔ اور اگر یہ بات درست سمجھی جائے۔ تب ہمارے تجربہ عالم میں علم کوئی وجود نہ رکھے گا۔

نیز اودیا کا خاتمہ بھی بذات خود بالاتر از فہم ہے۔ کیونکہ یہ برہم کی ذات سے مختلف نہیں ہو سکتی۔ اگر ایسا ہو۔ تب منوہیت لازم آنے سے نجات کا امکان نہ رہے گا۔ اور اگر یہ برہم کے ساتھ ایک ہی شے ہو۔ تب تو یہ بھی ابدی ہونے سے اس کے متعلق ہر ایک کوشش بے سود ہوگی۔ یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ اودیا اور برہم ایک دوسرے کے منافی ہیں۔ کہ اودیا برہم کے سہارے رہتی ہے اور اس لیے اس کی منافی نہیں ہے۔

لوکا چاریہ کے شری وچن بھوشن اور  
اس پر سومیہ جاماتری منی کی تفسیر کے  
مطابق مسئلہ خود سپردگی (پرپتی)۔

شری وچن بھوشن کے مطابق برہمت ایزدی ہمیشہ ایزدی عدل میں مضمون ہوتی ہے۔ لیکن یہ سماج وجود رہتی ہے اور بعض حالات میں اس کا علم

بانت

حاصل کرنے میں مانع ہو ا کرتے ہیں۔ یہ ہماری کوششوں سے پیدا نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس حالت میں ایشور دایا رحیم نہ ہوگا۔

۳۷۵

رحمت ایزدی خود اس کی ذات پر ہی انحصار رکھتی ہے اور کسی پر نہیں۔ لیکن اس پر بھی ناراین میں لکشمی دیوی رہتی ہے جو اس کی ذات یا اس کے جسم کی مانند ہے اور اس نے خود ہی اپنے ارادے کو مشیت ایزدی کے ساتھ ایک کر لیا ہے۔ اگرچہ اس تصور شی ر و سے لکشمی ناراین کے ہمارے رہتی ہے مگر بھکت کے لیے ناراین اور لکشمی ساتھ ساتھ چلتے ہیں اور اس کی نظر میں رحمت ایزدی لکشمی اور ناراین کے ساتھ بطور وجود واحد تعلق رکھتی ہے۔

لکشمی کا تصور ایسا ہے کہ وہ ناراین کی محبت کا سب سے بڑا معروض ہے اور وہ اسے اپنا جزو خیال کرتا ہے۔ لکشمی بھی خود کو ناراین کے ساتھ ایک جانتی ہوئی اپنے لیے کوئی جداگانہ ہستی نہیں رکھتی۔ اس لیے ناراین سے اپنی بات منوانے کے لیے لکشمی کو کبھی کوشش درکار نہیں ہوتی۔ کیونکہ علی طور پر شمولیت کا وجود نہیں ہے اور اس وجہ سے بھکت لوگوں کو لکشمی کی جداگانہ عبادت کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ لکشمی کی فطرت رحمت ایزدی کا پاک پچوڑ ہے۔

جب عابد اپنی جداگانہ فردیت اور خود انحصاری کے غلط تصور کے باعث معبود (بھگوان) سے حالت ابھوری میں ہوتا ہے۔ تب اسے اپنی خود انحصاری کا احساس ملنے اور خدا کو اپنا مقصود واحد سمجھنے کے لیے منفی پہلو پر کوشش کرنی پڑتی ہے۔ لیکن جب وہ ایک بار اپنی جھوٹی خودی کو ترک کر کے خود کو بالکل ہی معبود کے سپرد کر دیتا ہے تب اسے مزید کوشش درکار نہیں ہوتی۔ اس حالت میں لکشمی کے زیر اثر بھکت (عابد) کے تمام گناہ معدوم ہو جاتے ہیں اور اس کے اثر سے خدا اس پر اپنی رحمت نازل کرتا ہے۔ نیز لکشمی اخلاقی حس کی راہ سے انسانی ذہن میں ایزدی رفاقت کی تلاش میں عقیدت پیدا کرتی ہے۔

اس کا کام دو طرح کا ہے۔ ایک طرف تو ان لوگوں کے اذہان کو جو بے آغاز  
 او دیا سے مغلوب ہو رہے ہیں۔ دنیوی اغراض کی خاطر خدا کی طرف متوجہ  
 کرتی ہے۔ دوسری طرف وہ خدا کے دل میں گداز پیدا کرتی ہے جو لوگوں  
 کے اعمال کا صلہ دینے پر تکا ہوا ہے اور اس امر کی طرف مایل کرتی ہے کہ  
 وہ کرموں کی قید کی پروا نہ کرتا ہو اسب لوگوں کو اپنے سرور سے بہرہ ور کرے۔  
 پر پتی جس کے معنی ایشور کی پناہ گزیری ہیں۔ مقدس یا غیر مقدس  
 مقامات کے شرائط سے محروم نہیں ہے۔ نہ ہی کسی زمانہ خاص سے مشروط  
 ہے۔ اس پر نہ کسی انداز خاص یا ذات پات کی حد لگی ہوئی ہے اور نہ اس  
 کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ یہ یا وہ نتائج پیدا کر سکتی ہے۔ جب خدا کسی  
 شخص کو پر پتی کی راہ سے قبول کر لیتا ہے وہ اس کے ترک اختیار کے  
 متعلق تمام گناہوں کو معاف کر دیتا ہے۔ مگر وہ صرف ایک گناہ کو معاف  
 نہیں کرتا اور وہ منافقت اور ظلم (کروریہ) کا ہے۔ لوگ پر پتی کے مسلک  
 کو یا اپنی بے بسی کے باعث اختیار کرتے ہیں یا وہ اس کے سوا اور کوئی  
 راہ نجات نہیں دیکھتے اور یا وہ اس بات کو خوب جانتے اور سمجھتے ہیں کہ  
 یہ بہترین طریق ہے اور یا وہ آزاروں کی مانند قدرتی طور پر الفت  
 ایزدی رکھتے ہیں۔ پہلی حالت میں صحیح علم اور عبادت کم از کم پائے جاتے  
 ہیں۔ دوسری حالت میں جہالت بہت زیادہ نہیں ہوتی۔ لیکن عبادت  
 بھی معمولی ہوتی ہے۔ تیسری صورت میں جہالت کم از کم ہوتی ہے۔ اور  
 الفت انتہا درجے کی ہوتی ہے اور اس جذبے کی افراط کے باعث  
 ذات ایزدی کا علم گویا محصور رہتا ہے۔ پہلی حالت میں اپنی جہالت کا احساس  
 شدید ترین ہو کر رہتا ہے اور دوسری حالت میں اپنی عاجزی اور جہالت  
 کا احساس ایشور کی ذات اور اس کے ساتھ اپنی فطرت کے تعلم کے علم کے  
 متوازن ہوتا ہے۔

جس عابد نے اپنی غلیم محبت میں خود کو مجبور کے سپرد کیا ہے۔ اس کے  
 سوا تھ کبھی وصل اور کبھی ہجر کا تعلق رکھتا ہے۔ پہلی صورت میں وہ صفات

باب

شریفہ رکھنے والے معبود کے ساتھ براہ راست تعلق کی بدولت سرور سے  
 معمور ہو جاتا ہے۔ لیکن ہجر کے وقت وصل اور سرور و جد کی یاد نہایت  
 خوفناک درد پیدا کرتے ہیں۔ اوپر بیان ہو چکا ہے، کہ رحمت ایشوری  
 لگاتار اور سدا نزول پذیر ہوتی ہے۔ لیکن باوجود اس کے وہ موانعت  
 کے باعث جو ہمارے اندر خود انحصاری کا یقین پیدا کر کے ہمساری باطل  
 فردیت کے ظہور کے موجب ہوتے ہیں۔ رحمت کا راستہ ہم پر بند ہو جاتا  
 ہے۔ پرہی سے یہ رکاوٹ دور ہو جاتی ہے اور ایشور کی رحمت کا ہم تک  
 نزول پذیر ہونا ممکن ہو جاتا ہے۔ اس تصور کے مطابق پرہی ایک منفی  
 ذریعہ ہے۔ مثبت ذریعہ تو صرف خدا ہی ہے۔ جو اپنی رحمت نازل کرنا  
 ہے۔ اس لیے پرہی کو ذریعہ نجات نہیں کہا جاسکتا۔ یہ صرف موانعت کو  
 دور کرتی ہے اور اس لیے اسے اس سبب کا عنصر نہیں کہہ سکتے جو نجات دیتا  
 ہے۔ وہ سبب خدا اور صرف خدا ہے۔ پس خدا ذریعہ بھی ہے اور حصول  
 کا آخری نشانہ بھی۔ اور بھکت کی اپنے تک رسائی کا ذریعہ واحد و مطلق ہے  
 پرہی کا جو تصور یہاں پیش کیا گیا ہے۔ وہ دیگر ذرائع نجات کو بالکل  
 غیر ضروری قرار دیتا ہے۔ پرہی کی اصلی روح یہ ہے کہ بھکت ایشور  
 کے روبرو خود کو سونپ کر ذہنی سکون کی حالت میں ایشور کی قوائے  
 موثرہ کو اپنے اوپر موافق اثرات ڈالنے کا موقع دیتا ہے۔ جب عابد  
 اس امر کے لیے کوئی بھی فکر و اندیشہ نہیں رکھتا۔ کہ وہ کیونکر نجات  
 پائے گا۔ تب ایشور سے نجات دینے کے لیے اپنا ارادہ استعمال کرتا ہے۔  
 بھکت (عابد) کے ساتھ ایشور کے اس تعلق کے اندر یہ فلسفیانہ مسئلہ پایا  
 جاتا ہے کہ انفرادی ارواح صرف خدا کے لیے ہستی رکھتی ہیں اور اپنے  
 لیے اور کوئی بھی مقصد نہیں رکھتیں۔ یہ صرف جہالت کا دھوکا ہے، کہ فرد  
 اپنے لیے ایک جداگانہ مقصد سامنے رکھتا ہے۔ ایشور کے لیے حد سے زیادہ  
 محبت کی وجہ سے اپنے لیے کوئی جداگانہ مقصد نہ رکھتا بندہ اور خدا کے  
 درمیانی تعلق کی فلسفیانہ حقیقت کو ایک روحانی حقیقت میں بدل ڈالتا ہے۔

۳۷۷

جیو کا۔ ذرا تکی، ذی شعور اور عین سرور ہونا اس کی بیرونی علامات (تستہ لکش) ہیں۔ ایشور کے ساتھ جیو کا اندرونی تعلق (انترنگ) خدمت ایزدی ہے۔

پر پتی میں جو جذباتی انس پایا جاتا ہے۔ وہ ایسا ہوتا ہے کہ عابد معبود کے لیے اپنی رفیق محبت کے ذریعے اس میں بھی ویسی محبت کو جگا دیتا ہے اس طرح پر کہ جذبہ محبت ایک پہلو پر تو احساس سرور ہوتا ہے اور دوسرے پہلو ایک ایسا رشتہ جس کے اجزائے ترکیبی محب اور محبوب ہوتے ہیں۔ پر پتی کا پہلا ادنیٰ درجہ ہمیشہ عمیق اور قدرتی محبت سے متحرک نہیں ہوتا۔ مگر اس میں اپنے ناچیز اور بے بس ہونے کا احساس موجود ہوتا ہے مگر دوسرے مرحلے میں جسے اُپیہ کہا جاتا ہے۔ عابد میں عشق الہی اس قدر موج زن ہوتا ہے کہ اسے اپنا کوئی خیال ہی نہیں رہتا اور اس محبت کا نشہ اس قدر بڑھ سکتا ہے کہ اس سے عابد کا جسم ہی فنا ہو جائے۔ لیکن اس فنا کا ڈر اسے ہستی کی طرف لگاتار آنکے بڑھے چلے جانے میں حایل نہیں ہو سکتا کیونکہ اس مرحلے میں وہ اس محبت کے نتائج کی طرف توجہ ہی نہیں دیتا۔ وہ نشہ آور جذبے کے ماتحت خود کو ایشور میں بالکل کھو بیٹھتا ہے۔ اس حالت کو اصطلاحاً راگ پراپت پر پتی کہا جاتا ہے۔

خدا کے ساتھ معبود کے اس رشتے کو اپنی ہمشوقہ کے ساتھ محب کی شادی سے تشبیہ دی جاتی ہے۔ کرشن اور گوپیاں بھی یہی مثال پیش کرتی ہیں، اور کہا جاتا ہے کہ یہ گہرا جذبہ اس جذبہ محبت کی مانند ہوتا ہے جو دولہا اور دلہن کی شادی کا موجب ہوتا ہے۔ جھکتی (عبادت) ۳۷۸ ایک خاص قسم کا شعور ہے جو اپنے اندر جہالت نہ رکھتا ہو اعمیق

۱۔ اسے وہ مرحلہ تدبیر خیال کیا جاتا ہے جس میں عابد اپنے معبود کو اپنے برترین کمال کے لیے بطور وسیلہ تلاش کرتا ہے۔



بابت

جذبے کی صورت میں نمودار ہوتا ہے۔ عابد کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اسے ان تمام مراحل میں سے گزرنا ہوتا ہے جن میں ایک عشق زدہ عورت گزرا کرتی ہے۔ عابد (بھکت) کے تمام جذبات ایشور کو خوش کر سونے کے لیے ہو ا کرتے ہیں۔ اسے سیدھ پریم یا قدرتی محبت کہا جاتا ہے۔ ایسی محبت سے ہر شاعر بھکت لوگ لازمی طور پر شخصی بھی ضابطہ فرائض کے ماتحت نہیں ہو ا کرتے۔ صرف وہی عباد جو شراب عشق سے اس قدر مست ہو چکے ہیں کہ وہ اب پر پتی کے دیدھی یا اپائے مرطے پر بتلائے ہوئے ضبط میں سے گزرنے کے انتظار کی تاب نہیں رکھتے۔ دقت پذیر قلوب کے سلطان تھ وصال ایزدی کے لیے مجذب ہو ا کرتے ہیں۔ پر پتی کے معمولی قواعد ایسے لوگوں پر بالکل عاید نہیں ہو سکتے۔ پر پتی کی مذکورۃ الصدر رفاا نشانہ میں شخصی کوشش صرف اس حد تک مطلوب ہو ا کرتی ہے۔ جہاں تک فرد خود کو خدا کے آگے بالکل سپرد کر دیتا ہے تاکہ وہ عابد کے موجودہ عیوب اور نقائص کو بھی قبول کر کے اپنی رحمت ایزدی سے انھیں دور کر دے۔ ان لوگوں کی حالت میں جو مسلک پر پتی پر بہت آگے بڑھے ہوئے ہیں (پرمارت) ایشور اپنے بھکتوں کے تمام پراربدھ کمزوریوں کو مٹا دینے کے انھیں فوراً مکت کر دیتا ہے۔

جو شخص مسلک پر پتی پر گامزن ہوتا ہے وہ مکتی (نجات) کے حصول کے لیے بھی بیقرار نہیں ہوتا۔ اسے اس بات کا کوئی خیال ہی نہیں ہوتا کہ اسے کس طرح کی روحانی نجات نصیب ہوگی۔ نجات کا طالب ہونا اور کسی بھی حالت ہستی کو ترجیح دینا خود غرضانہ خواہش ظاہر کرتا ہے۔ لیکن جس شخص نے پر پتی کی راہ پر خلوص کے ساتھ قدم رکھا ہے۔ اسے اپنی خودی کا آخری نشان تک مٹا دینا ہوگا۔ خودی کے معنی ایک پہلو پر جہالت کے ہیں۔ کیونکہ علم باطل کے باعث ہی انسان خود کو ایک بذات خود موجود ہستی خیال کرتا ہے۔ دوسرے پہلو پر خود ہی عدم خلوص کی علامت ہے۔ اوپر بیان ہو چکا ہے۔ کہ خدا عدم خلوص کے بغیر باقی نام

گناہوں کو معاف کر سکتا ہے۔ اس لیے پر پتی کی بنیادی شرط فناۓ خودی ہے۔ صرف فناۓ خودی سے ہی وہ اس تفویض کا ملکہ کا حصول ممکن ہے۔ جو پر پتی کی اصلی روح ہے۔

پر پتی کے ذریعے زندگی کے برترین مقصد کے حصول سے پہلے ان چار مرحلوں میں سے گزرنا پڑتا ہے۔ (۱) گیان و شایعہ یعنی وہ حالت جس میں شاگرد اپنے گرو کی تعلیمات کے ذریعے ایشور کے تعلق میں اپنی ذات کا علم حاصل کرتا ہے۔ (۲) ورن و دشا۔ وہ حالت جس میں عابد اپنی بے بسی کو محسوس کرتا ہوا خدا کو ہی اپنا حافظ و احد چن لیتا ہے۔ (۳) پراپتی و شایعہ وہ حالت جس میں اسے ذات خدا کا تجربہ ہوتا ہے۔ (۴) پر اپنا نو بھو و شایعہ وہ حالت جس میں خدا کو پا کر وہ زندگی کا برترین مقصد حاصل کر لیتا ہے۔

در اصل مسئلہ پر پتی بہت پرانا ہے۔ اہر بدھ و جینیہ سنگھنا لکشمی تانترو بھار دواج سنگھنا اور دیگر کتب پنج راتر میں اس کا ذکر آتا ہے۔

شری ویشنو مصنفین تو اس کی ابتدا اور کبھی قدیم تر ادبیات مثلاً تیرتھ پراشد کہ اپنشد۔ شتوتیا شتوتے۔ ترہما بھارت اور راماین میں دیکھتے ہیں۔ اہر بدھ جینیہ

میں پر پتی کی جو ماہیت بتلائی گئی ہے۔ اس پر پیشتر بحث ہو چکی ہے۔

بھار دواج سنگھنا میں پر پتی کے معنی ایشور کے آسمے تفویض ذات بتلائے گئے ہیں۔ پر پتی کے متعلق اس سنگھنا کے بیانات کم و بیش اہر بدھ جینیہ

کے ساتھ ملتے جلتے ہیں۔ جو بھکت پر پتی کا مسلک اختیار کرتا ہے۔ وہ ویشنوؤں کے معمولی فرایض یا ذات پات کے مقررہ قواعد سے مستثنیٰ نہیں ہو سکتا۔

بھار دواج سنگھنا کسی قدر تفصیل کے ساتھ ان عملی طریقوں کو بیان کرتی ہے۔ جو اس راہ پر چلنے میں معاون یا مانع ہو سکتے ہیں۔ رامانج اپنی

تصنیف شرنانگتی گدیہ میں پر پتی کے اس مسلک کی حمایت کرتا ہے جس میں بھکت نہ صرف ناراین سے حفاظت طلب کرتا ہے بلکہ لکشمی سے بھی حفاظت

کا خواستگار ہوتا ہے۔ گم نہ تو شرنانگتی گدیہ میں اور نہ ہی گیتا پر اس کی

تفسیر میں یہ کہا گیا ہے کہ جو شخص پر پتی کے مسلک کا سالک ہوتا ہے وہ جات

باب ۲

۳۸۰

پات کے متعلق یا دیگر فرایض سے مستثنیٰ ہوتا ہے اور نہ اس نے لکشی کو پر پتی کا پھل دینے والی بتلایا ہے۔ وہ بھگوت گیتا کے اس شلوک کے سرور و حرم بان پر ہی تیاہیہ (۱۸-۶۶) کی تفسیر کرتا ہوا بتلاتا ہے، کہ بھکت کو صلے کی خواہش چھوڑ کر تمام فرایض ادا کرتے رہنا چاہئے۔ پر اب مدھ کرموں کی تفسیر کے بارے میں بھی راماچ اور وینکٹ ناتھ کی رائے ہے، کہ اگرچہ ان کا اکثر حصہ ایشور کی رحمت سے مٹ جاتا ہے۔ مگر ان کا نشان باقی رہ جاتا ہے۔ و آستہ و رد بھی اپنی تصنیف پر پتی پارہجات میں اس خیال کی تفسیر کرتا ہے۔ وینکٹ ناتھ بھی اپنی تصانیف نیاس و شستی اور

لسہ۔ نیاس و شستی اور نیاس تلک میں جیسا کہ ان پر وینکٹ ناتھ کے لڑکے ورد ناتھ نے نیاس تلک دیا کھیا میں تفسیر لکھی ہے۔ پر پتی کی تحدید اسی طرح پر پتی گئی ہے جیسی کہ کواچارہ نے کی ہے۔ جنوبی ہند کے دیشو مسلک میں پر پتی ایک قدیم مسئلہ چلا آتا ہے اور اس کی بنیادی صفات مخصوصہ تقریباً قطعی ہیں۔ نیاس تلک دیا کھیا میں اس امر پر بہت زور دیا گیا ہے۔ کہ پر پتی ایشور کی طرف ایک راہ گھمے کے طور پر بھکتی سے مختلف اور بالاتر ہے۔ شرعی و جن ہون میں یہ میلان ظاہر کیا گیا ہے کہ بھکتی پر پتی کے لیے ایک درمیانی راستہ ہے۔ نیاس تلک دیا کھیا میں کہا گیا ہے۔ کہ بھکتی اور پر پتی میں بڑا فرق یہ ہے کہ بھکتی کی مامیت لگاتار مراقبہ ہے۔ لیکن پر پتی ایک بار ہمیشہ کے لیے ہو جاتی ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ بھکتی پر اب مدھ کرموں کو نہیں مٹا سکتی۔ لیکن پر پتی میں ایشور کی رحمت سے یہ بات ممکن ہو جاتی ہے۔ تیسرا فرق یہ ہے کہ بھکتی کو پریش کے کئی معاون طریقے درکار ہو کرتے ہیں۔ لگاتار کوشش اور عمل کی ضرورت ہوتی ہے۔ مگر پر پتی میں صرف یقین مفرطہ درکار ہوتا ہے۔ چوتھا فرق یہ ہے کہ بھکتی بڑی مدت کے بعد اپنا پھل لایا کرتی ہے اور پر پتی انھیں کے لیے موزوں ہوتی ہے جو فوری پھل چاہتے ہیں۔ پانچواں فرق یہ ہے کہ بھکتی کے مختلف معروض مختلف پھل دیتے والے ہو سکتے ہیں۔ مگر پر پتی ایشور کے رد و بر و بے بس تعویض کا ملہ ہونے کے باعث فوراً تامل پھل لایا کرتی ہے اسلئے درجہ کا یقین پر پتی کی نیوٹن ہے۔ پر تا میں یہ دشواری اور پریم مختلف موافعات میں سے گزرتا ہوا بھکت کو اس کے نشلے تک پہنچا دیتا ہے۔

نیاس تلک میں اسی خیال کو دہراتا ہے اور انخیاریہ جو ویدانتی رامانج کا باب ۲  
شاگرد رشید ہے۔ پرپتی پر لوگ میں اسی خیال کی پیروی کرتا ہے۔  
ونیکٹ ناتھ کالرا کا ورد ناتھ بھی اپنی تصانیف نیا س تلک ویاکھیا  
اور نیائے کار کا میں اس خیال کا اعادہ کرتا ہے۔ لوکا چاریہ اور سومیہ  
جاماتری منی جو مدرسہ تینگلائی کے پیشواؤں میں سے ہیں۔ اس خیال سے  
صرف اس قدر اختلاف رکھتے ہیں کہ جب کہ مذکورہ بالا مسئلہ پرپتی ادنیٰ  
جلتے کے عباد پر صادق آتا ہے اعلیٰ طبقہ کے عابد لوگ جو نشہ عشق الہی میں بالکل ہلکا  
ہوتے ہیں۔ اپنی ذہنی مستی و مدہوشی کے باعث مہموئی فرایض کی ادائیگی کے قابل  
نہیں ہوتے اور اس لیے وہ مستثنیٰ شمار ہوتے ہیں۔ ان کے پراربدھ کو بھی حست  
ایزدی سے بالکل ختم ہو سکتے ہیں۔ ورنگلی اور تینگلائی مدارس میں بھی بڑا فسرتی ۳۸۱  
ہے کہ تینگلائی کا مذہب پرپتی کی اعلیٰ قسم پر زور دیتا ہے۔

### کتوری رنگا چاریہ

کتوری رنگا چاریہ جسے شری رنگ سورجی بھی کہتے ہیں۔ سومیہ جاماتری  
منی کا شاگرد رشید تھا اور غالباً پندرھویں اور غالباً سو لھویں صدی کے  
شروع میں گزرا ہے۔ رامانج کے تفسیری عقاید میں کوئی بڑی تبدیلی دکھائی

بقیہ ماشیہ منو گزشتہ ۱۔ ان وجہ سے جھکتی کا مسلک پرپتی کے مسلک سے ادنیٰ ہے۔ گرد کے آگے  
خود سپردگی کو خدا کے روبرو خود سپردگی کا ایک جزو خیال کیا جاتا ہے۔ پرپتی کے بارے میں  
شری وچن بھوشن اور نیاس تلک میں یہ فرق پایا جاتا ہے کہ موخر الذکر کا خیال ہے کہ ان لوگوں  
کو بھی جنہوں نے مسلک پرپتی اختیار کیا ہے۔ شاستروں کے فرمان کے مطابق فرایض کا بجالانا  
اور منوعات سے محترز رہنا واجب ہے۔ کیونکہ شاسترا حکام ایزدی ہیں۔ لیکن شری وچن  
بھوشن کا خیال ہے کہ پرپتی کے راستے پر چلنے سے جو ذہنی حالت پیدا ہوتی ہے وہ اس کی وجہ  
سے شاستروں میں بتلائے ہوئے فرایض بجالانے کے قابل نہیں رہتا۔ وہ ان سے اوپر اٹھ جاتا ہے۔

بانی

نہیں دیتی اور فلسفہ ٹنکری کی مانند مختلف تفسیری مذاہب کا ظہور نہیں دیکھتے۔ مابعد کی صدیوں میں متقدمین راماچ کی ہی بڑی کوشش ہوتی چلی آتی ہے مگر راماچ کے خیالات کی توضیح کرتے ہوئے اس کے عقاید کے لیے جدید دلائل پیش کریں اور اس کے مخالفین کی دلائل کی تردید کرتے ہوئے دیگر مذاہب فلسفہ کے مسائل کی عیب جوئی کرتے رہیں۔ اگرچہ ٹنکری کی ماہیت مکتی کی انتہائی فطرت اور اس کے متعلق دیگر مسائل مختلف کی تشریح کے بارے میں وینکٹ ناتھ کی مساعی پر فرقہ وارانہ اختلاف پیدا ہو گیا تھا۔ اس کے بعد سے رسمی امور کے متعلق کئی بعض اختلافات کا پتہ چلتا ہے۔ وینکٹ ناتھ ایک فرقہ وڈ کلائی یا انٹر کلاریہ کا پیشوا تھا اور دوسرے فرقے ٹینکلی یا دکن کلاریہ کے راہنما لوکا چاریہ اور سومیہ جاتا تری منی تھے۔

کستوری رنگا چاریہ نے دو کتب کاریہ ادھیکرن داد اور کاریہ ادھیکرن تو لکھی تھیں جس میں اس نے ان مذاہب کے بعض اہم امور پر بحث کرتے ہوئے ٹینکلی یا دکن کلاریہ فرقے کی تائید کی ہے۔ اس بحث کا آغاز برہم سوتر (۱-۶۰۳-۱۵) میں کاریہ ادھیکرن داد کے بارے میں راماچ کی تفسیر کی بنا پر ہوا تھا جس میں بعض اینشندوں نے بقا کی شرائط گیان اور اپاسنا کے متعلق بعض مشکلات کا ذکر کیا ہے۔ وادری کی رائے میں ہر نیہ گربھ کی جو مخلوقات میں سب سے اونچا ہے اپاسنا بقائے مطلقہ کی طرف لے جاتی ہے۔ جیمینی کہتا ہے کہ صرف برہم کی اپاسنا ہی موجب بقا ہو سکتی ہے۔ بادراین ان دونوں نظریوں سے انکار کرتا ہوا مبتلا تلہ کہ صرف وہی لوگ بقائے مطلقہ حاصل کرتے ہیں۔ جو پر کرتی سے بے تعلق ہو کر خود کو اجزا لے برہم مانتے ہیں۔

جو لوگ صفات مادی سے جن کے ساتھ وہ ظاہر طور پر گھل مل رہے ہیں۔ اپنا ذاتی فرق نہیں دیکھتے وہ برترین بقا کو حاصل نہ کرتے ہوئے بار بار پیدا ہوتے اور مرتے ہیں۔ صرف وہی لوگ جو برہم کے ساتھ اپنی ذات کا صحیح علم رکھتے ہوئے اس کی اپاسنا کرتے ہیں۔ سب سے اعلیٰ درجے کی

بغا کو حاصل کر رہے ہیں۔ اس آپا سنا کی ماہیت کو رنگ چاریہ نے گیتا کے مطابق بیان کیا ہے کہ یہ آپا سنا شردھا (عقیدت) کے ساتھ کرکئی چاہیے۔ شردھا کے عام معنی عقیدت و ایمان کے ہیں۔ مگر یہ یقین رنگا چاریہ اور دیگر متفکرین مدرسہ یتھنگلی کے نزدیک ایک نئی صورت اختیار کرتا ہے وہ کہتے ہیں کہ اس عقیدت کا پہلا درجہ ایشور کی صفات شریفہ و عظیمہ کو پوری طرح سے جاننا ہے۔ دوسرا مرحلہ ان صفات کی وجہ سے برہم کے ساتھ انس و محبت ہے۔ تیسرے درجے میں ہم اسے اپنی ہستی کا آخری مقصود و کمال خیال کرتے ہیں۔ چوتھا درجہ اس کے متعلق یہ سوچنا ہے کہ صرف وہی ہماری زندگی کا پیارا معروض ہے۔ پانچویں مرحلے میں شدید محبت کے باعث اس جہدائی کی عدم برداشت ہے۔ چھٹا درجہ اس امر کا یقین کامل رکھنا ہے کہ صرف ایشور ہی ہماری زیست کو سچل کر سکتا ہے اور ساتھ اس کی آخری مرحلہ یہ ہے کہ روح کے اندر وہ محبت جاگ اٹھتی ہے کہ وہ آگے بڑھتی ہوئی ہمیشہ ہی ایشور کی یاد میں لگی رہتی ہے۔ یہ آخری درجہ پہلے تمام مدارج کے ساتھ مل کر اور ایک ہو کر شردھا کہلاتا ہے۔ ایسی شردھا کے ساتھ ایشور پوجا کو بھکتی (عبادت) بھی کہا جاتا ہے۔ نیز بھکتی کے معنی ایشور میں شدید مسرت محسوس کرنا ہیں۔ صرف مادی عناصر سے علیحدگی کا احساس کافی نہیں ہے۔ جو لوگ پنچاگنی و دیاکے عمل کی پیروی کرتے ہیں۔ وہ صرف آتم گیان کو حاصل کر کے قانع ہو رہے ہیں۔ اور ایشور کو اپنے کمال کا انتہائی نشانہ نہیں سمجھتے۔

اگر کلا ریہ اور دکشن کلا ریہ میں پہلا امر متنازع فیہ کیولیہ کی ماہیت کے متعلق ہے۔ یہ نظریہ نجات علم خویش کو ہی انتہائی مقصد جانتا ہے۔ اگر کلا ریہ کے پیشوا وینکٹ ناتھ کا خیال ہے۔ جو لوگ یہ نجات حاصل کرتے ہیں۔ انھیں پھر کوٹنا پڑتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ نجات باقی نہیں بلکہ خالی ہے۔ دکشن کلا ریہ کا خیال یہ ہے کہ یہ نجات (کیولیہ) ابدی ہے۔ چنانچہ وینکٹ اپنی تصنیف نیاے سدھانجن میں کہتا ہے۔ کہ صرف آتما کو تمام صفات

باب ۲

۲۸۳

مادی سے جدا محسوس کرنا کافی نہیں ہے۔ اس کے ساتھ اس امر کیان کا ہونا بھی ضروری ہے، کہ آتما پر اتما کا جزو (انش) ہے۔ اور بالکل ہی اس کے تابع ہے۔ شری بھاشینہ تلے میں اسی نظریے کو قبول کیا گیا ہے وہ کشف ذات بطور سرور اور پر سرور ذات ایزدی میں تمیز کرتا ہوا کہتا ہے کہ پہلی حالت دوسری حالت کے بغیر حاصل ہو سکتی ہے۔ یہ بات تسلیم کرتی ہے، کہ کیولیہ کی حالت میں مادیت کے ساتھ تعلق موجود رہتا ہے (اچٹ سنہرگ)۔ کیونکہ اسی حالت میں کرم کلی طور پر مٹ نہیں جاتا۔ کیونکہ اپنی حقیقی ذات کو جاننے کے معنی خود ایشور کا انش جانتا ہے اور جب تک یہ حالت حاصل نہ ہو جائے۔ مایا کا غلبہ بنا رہتا ہے۔ اور یہ غلبہ دیدار حق سے محروم رکھتا ہے۔ لیکن وینکٹ کیولیہ پانے والوں کی انتہائی شدنی کے متعلق کوئی بات بھی شخص طور پر نہیں کہتا۔ وہ صرف اسی قدر کہتا ہے، کہ کیولیہ کو پانے والے لوگ ابدی برہم کو نہیں پا سکتے۔ وہ اس بارے میں بھی کوئی یقین نہیں رکھتا۔ کہ کیولیہ پانے والے جسم رکھتے ہیں یا نہیں۔ اسے اس بات کا بھی علم ہے، کہ کیولیہ کے متعلق ہیں کی تو ضیح تمام شاستروں کے مطابق نہیں ہے۔ لیکن وہ محسوس کرتا ہے، کہ چونکہ بعض شاستر اس کے نظریے کے موید ہیں۔ اس لیے باقی شاستروں کے معنی بھی اسی روشنی میں لینے واجب ہیں۔

لیکن کستوری رنگا چاریہ قدیم دراوڑی کتب اور گیتا اور دیگر شاستروں کی شہادت کی بنا پر کہتا ہے۔ کہ جو لوگ کشف ذات کے ذریعے نجات حاصل کرتے ہیں وہ بقلے مطلقہ کی حالت کو فایز ہوتے ہیں۔ صرف

۱۔ وینکٹ بھی وردشنو مشر کو اپنی تائید میں پیش کرتا ہے وہ منگتی مالا کا حوالہ دیتا ہے جس میں شری وشنو چت کہتا ہے کہ برہم کو پانے کا طالب ایسی غلطیاں کر سکتا ہے۔ کہ وہ حقیقی برہم پد کو حاصل کرنے کی بجائے کیولیہ کی ادنیٰ حالت میں رہ جائے جس طرح ایک شخص سو رنگ میں پہنچنے کے لیے قربانیاں کرتا ہوا ایسی غلطیاں کر بیٹھے۔ کہ وہ سو رنگ میں داخل ہونے کی بجائے برہم واکش بن بیٹھے۔ وردا وشنو مشر صفحہ ۸۴۔

کشف ذات اور ایشور کے تعلق میں کشف ذات کے ذریعے نجات حاصل کرنے میں جو فرق پایا جاتا ہے۔ وہ صرف جوہرے کی عظمت اور گہرائی میں ہے۔ موخر الذکر حالت پہلی حالت سے اس لحاظ سے بہت اعلیٰ ہے۔ اتر کلا ریوں اور دکشن کلا ریوں کے درمیان دیگر اختلافات مذکورہ بالا امر سے بہت قریبی تعلق رکھتے ہیں۔ کاریہ ادھیکرن داد کے باب دوم میں ان کا اس طرح شمار ہوا ہے۔ اتر کلا ریہ خیال کرتے ہیں۔ کہ جو لوگ کشف ذات کے ذریعے بطور کیولیہ کے نجات حاصل کرتے ہیں۔ ان لوگوں کی نسبت مختلف راہوں سے اونچے لوگ میں پہنچتے ہیں جو آخری نجات حاصل کرتے ہیں۔ لیکن دکشن کلا ریہ اس بات کو نہیں مانتے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ اتر کلا ریہ کہتے ہیں۔ کہ پرکرتی کے عناصر سے بالکل بے تعلق ہو جانے کا نام ہی کمتی ہے۔ لیکن دوسرا فرق اس بات سے انکار کرتا ہے۔ اتر کلا ریہ کہتے ہیں۔ کہ جو لوگ کیولیہ کو حاصل کرتے ہیں۔ مادے کی کثافات لطیفہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور اس لیے وہ صرف دور کے معنوں میں ہی بقا حاصل کرتے ہیں۔ فریتی ثانی اس سے منکر ہے۔ چوتھا اختلاف اس بات میں ہے۔ پہلا فرقہ کہتا ہے کہ جو لوگ کیولیہ کا درجہ حاصل کرتے ہیں۔ وہ مادی دنیا کے اندر ہی ایک مقام پر رہتے ہیں اور اس لیے ان کی حالت ناقابل تغیر نہیں ہوتی۔ مگر موخر الذکر اس بات سے انکار کرتے ہیں۔ یا پھر اس فرقہ میں ہے کہ پہلا فرقہ کہتا ہے کہ جو لوگ پنجاگنی ودیا (پانچ یگیوں) کے ذریعے گیان حاصل کرتے ہیں۔ کیولیہ حاصل کرنے والے سے مختلف ہوتے ہیں۔ لیکن فریتی ثانی کہتا ہے کہ ایسا ہونا اور نہ ہونا دونوں ہی ممکن نہیں۔ چھٹا اختلاف اس امر میں ہے کہ جو لوگ پنجاگنی ودیا کے ذریعے گیان حاصل کرتے ہیں۔ وہ صرف مادی دنیا میں ہی رہتے ہیں جبکہ انھوں

۱۔ کاریہ ادھیکرن داد ۳-۷۹۔ کستوری رنگا جاریہ حجابات دراوڑی اور سنسکرت شاستروں کے طویل حجابات اپنے خیالات کی تائید میں پیش کرتا ہے۔



باب

نے صرف کشفِ ذات ہی حاصل کیا ہو۔ لیکن جب وہ اپنی ذات کو ایشور کے تعلق میں جان لیتے ہیں تب وہ اس مرحلے سے پرے گزر جاتے ہیں۔ مگر دوسرا فریق اس بات کو تسلیم نہیں کرتا۔ ساقواں فرق یہ ہے کہ فرق اول کا یہ خیال ہے کہ جو لوگ پنچاگنی دیا سے گیان حاصل کرتے ہیں اور جو لوگ ایشور کے ساتھ اپنے تعلق کی ماہیت کو جانتے ہیں۔ وہ یکساں صفات رکھتے ہیں۔ لیکن دوسرا فرقہ اس بات کو قبول نہیں کرتا۔ اکٹھاں اور آخری اختلاف یہ ہے کہ دائرہ مادیت سے باہر ہمارے برترین تجربے کی ماہیت میں کوئی فرق نہیں ہو سکتا۔ مگر دوسرا فریق اس امر سے منکر ہے کہ اپنی تصنیف کا یہ ادھیکرن تو میں رنگا چاریہ انھیں دلائل کو دہراتا ہے اور اس کا مضمون زیر بحث بھی وہی ہے۔ جو کہ کاریہ ادھیکرن وادکا ہے۔

## شیل شری نواس

شیل شری نواس کو نڈینہ شری نواس کا شاگرد و رشید۔ شری نواس تاتا چاریہ کا لڑکا اور انواریہ دکشا کا بھائی تھا۔ اس پر اپنے بھائی انواریہ کی تصانیف کا بہت اثر ہوا تھا۔ اور اس کی بعض تصانیف تو اپنے بزرگ بھائی کی تصانیف کی توضیحات کے سوا کچھ نہیں۔ اس نے درودھ بھجنی وغیرہ کئی کتب لکھی تھیں۔ شیل شری نواس نے کم از کم یہ چھ کتب لکھی ہیں۔ درودھ نرودھ۔ بھید ورن۔ ادویت ون کٹھار۔ سار ورن۔ مکتی ورن۔ گیان رتن ورن۔ گنی ورن۔ بھید منی۔

بات  
۸۵

دروہہ نرودہہ میں جو غالباً اس کی آخری تصنیف ہے۔ وہ زیادہ تر ان تنقیدات کو رد کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ جو اہل شکر اور بدعت دیدانت کے مصنفین نے رامنچ کے عقاید پر کی ہیں اور جو یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ رامنچ کے خیالات شاستروں کے عین مطابق نہیں ہیں۔ اس میں یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی گئی ہے، کہ دیگر ویدانتی مصنفین کی بجائے رامنچ کی تفاسیر شاستروں سے موافقت رکھتی ہیں۔

دروہہ نرودہہ کے پہلے باب میں شیل شری نو اس پہلے تو اس خیال کو پیش کرتا ہے کہ برہم اس دنیا کی علت مادی بھی ہے اور علت فاعلی بھی۔ اور اس کے خیال میں یہ بات اسی صورت میں ممکن ہو سکتی ہے جب کہ برہم کے ساتھ انفرادی ارواح اور مادہ بھی مربوط ہوں۔ برہم بذات خود لا تغیر ہے مگر وہ اپنے دو اجزا انفرادی ارواح اور مادے میں تغیرات میں سے گزرتا ہے۔ برہم بطور علت کے ارواح اور مادے کے ساتھ ان کی لطیف صورتوں میں تعلق رکھتا ہے اور جب وہ تغیرات میں سے گزرتا ہے۔ تب ارواح اپنے کرموں کے پھل کے طور پر مختلف عقلی حالتوں میں سے گزرتی ہوئی مٹو یا پھیلتی اور وسعت پذیر ہوتی ہیں اور مادہ اپنی کیف حالتوں میں بصورت عالم مٹی نمودار ہوتا ہے اور ایشور اپنے اس پہلو پر جس میں وہ ارواح اور مادے پر مادہ کی طور پر حکمران ہے۔ اسی حد تک تغیر پذیر ہوتا ہے جہاں تک ان مادہ تغیر پذیر اجزائے تعلق میں امکان ہے۔ جب شاستر برہم میں تغیر سے انکار کرتے ہیں۔ تو ان کا منشا یہی ہوتا ہے کہ وہ ان تغیرات میں سے نہیں گزرتا۔ جن میں سے ارواح اور مادہ اپنے اعمال کے باعث گزرا کرتے ہیں۔ مگر اس کے معنی اس امر سے انکار نہیں ہیں کہ برہم علت مادی ہے۔ برہم کے دو اجزا ہیں۔ ایک تو اس کا وجود یا ہستی اور دوسرا اس کی شرط لگانے والی صفات۔ یہ اس کا وجودی جسم و ہے کہ اپنے اجزائے لطیفہ کی بدولت مشروط کرنے والے مادی اور

بانیہ

کیف کو بدل کر کرتا ہے۔ یہ مادی جزو برہم سے ناقابل جدائی ہونے کے باعث اس کے اندر ہی وجود رکھنے والا خیال کیا جاسکتا ہے اسی طرح برہم ایک روحانی جزو رکھتا ہے۔ جو فکری تجربات کے ذریعے وسعت پذیر ہوتا ہوا انفرادی ارواح کے طور پر عمل کرتا ہے۔ اس طرح برہم اپنے مادی اور روحانی اجزاء کی بدولت تغیر پذیر ہوتا ہے اور اس نقطہ نظر سے ایشور اپنے ہر دو اجزاء کی بدولت اور نیز بطور اندرونی حکمران کے ان کے تعلق میں نشو و نما پاتا ہے۔ وینکٹ سے مختلف طور پر شیل شری نو اس کی رائے میں یہ علی تغیر اہل سانکھیہ کے علی تغیر کی مانند ہے۔ اس طرح برہم اپنے روحانی اور عقلی جزو میں بلا واسطہ اور اندرونی حکمران کے طور پر بالواسطہ تغیر پذیر ہوتا ہے اگرچہ وہ اپنی ذات میں لا تغیر رہتا ہے اس اعتراض کے جواب میں کہ اگر مادہ اور روح تغیر پذیر خیال کیے جائیں۔ تب ان سے مشروط برہم کے ساتھ تعلیل کو منسوب کرنے کے کوئی معنی ہی نہیں ہیں۔ یہ کہہ سکتے ہیں۔ کہ برہم کی علیت کو شاستروں کی شہادت پر مانا جاتا ہے جس حد تک کہ برہم اندرونی طور پر حکمران ہے اور بذات خود نہیں بدلتا۔ اسے علت فاعلی مانا جاتا ہے۔

دوسرے باب میں شیل شری نو اس را مانج کے عقیدہ روح کے خلاف اعتراضات کا جواب دیتا ہوا کہتا ہے، کہ جہالت اور علم کے سبب سے روح کا سکڑنا اور پھیلنا یہ ثابت نہیں کرتا کہ وہ ابدی نہیں ہے کیونکہ عدم ابدیت یا فنا پذیری کا اطلاق صرف ان اشیاء پر ہو سکتا ہے۔ جن میں اجزاء کی کمی بیشی کا امکان ہے۔ علم ایک بے اجزا حقیقت ہے اور اس لیے دراصل اس میں کوئی سکڑاؤ یا پھیلاؤ وقوع میں نہیں آتا۔ جسے سکڑاؤ اور پھیلاؤ کہا جاتا ہے۔ اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ کرموں کے باعث یا تو اشیاء سے تعلق نہیں رہتا یا لمپ کی شعاع کی مانند چیزوں کے ساتھ تعلقات وسیع ہو جایا کرتے ہیں۔ اس طرح کرم کو ایک ابادھی (مشروط کرنے والی شے) سمجھا جاتا ہے۔ جو اپنے موضوعات کی طرف علم کے قدرتی بہاؤ کو محدود کرتی ہوئی سکڑاؤ کھلاتی ہے۔ علم کی اس فطرت کا نتیجہ ہے۔ کہ اگر کرم اس کی توسیع میں مزام نہ ہوں۔ تب یہ جسم کے سارے اجزاء میں پھیلتا ہوا

۳۸۶

دکھ اور سکھ کے تمام احساسات کا تجربہ حاصل کرتا ہے اگرچہ یہ روح سے تعلق رکھتا ہے جو زراتی وجود رکھتی ہے۔ اس لیے علم ساری کل (دیکھو) ہے۔ نیز علم اپنی ماہیت میں ابدی ہے اگرچہ وہ اپنے حالات میں تغیر پذیر ہے۔ تیسرے باب میں شیل شری نو اس اس سوال پر بحث کرتا ہے، کہ ارواح مخلوق ہیں یا ابدی اور وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ وہ اپنی ماہیت میں غیر مخلوق ہیں۔ مگر وہ اس حد تک مخلوق ہیں جہاں تک ان کے علم کے مقدمات مخصوصہ کا تعلق ہے۔ ابدی علم کی پیدائش صرف وہیں تک ممکن ہے جہاں تک اس کا سکراؤ اور پھیلاؤ تعلق رکھتے ہیں۔ اور جو جسم اور دیگر لوازمات کے سبب سے وقوع میں آتے ہیں۔ صرف ابھی معنوں میں علم جو بذات خود ابدی ہے اپنے ظہورات مختلفہ کی راہ سے مخلوق خیال کیا جاتا ہے۔

چوتھے باب میں شیل شری نو اس اس سوال پر بحث کرتا ہے۔ جس کے بارے میں اینشد اعلان کرتے ہیں کہ ایک کے جاننے پر اور سب کچھ جانا جاتا ہے۔ وہ شکر اور مادہ جو کے خیالات پر نکتہ چینی کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ایک کے علم سے مراد برہم کا علم ہے۔ جو سدا ارواح اور مادے سے تعلق رکھتا ہوا ان کا علم بھی اپنے اندر شامل کرتا ہے۔ اس بارے میں اس کی توضیح شاستروں کی تفسیرات پر مبنی ہے۔

پانچویں باب میں شیل شری نو اس اس سوال پر بحث کرتا ہے۔ جس میں روح کو فاعل مانا جاتا ہے۔ فاعلیت کے معنی اس کوشش کے ہیں جو کسی عمل کو پیدا کر سکتی ہے۔ رانج کے خیال میں کوشش کے معنی ایک خاص عقلی حالت ہیں۔ اور اس لیے یہ روح سے تعلق رکھ سکتی ہے اور پس وہ کوشش جو کسی عمل میں نتیجہ ہو سکتی ہے۔ وہ روح سے بھی جو اگر بذات خود ابدی ہے مگر اپنے حالات کے لحاظ سے تغیر پذیر بھی ہے تعلق رکھتی ہے۔ مگر افرادی فاعلیت ایشور کے قبضے میں ہے۔ اگرچہ کرموں کا پھل ارواح کو ہی ملتا ہے۔ کیونکہ ایشور کا ارشاد جو کوششوں کا تعین کرتا ہے۔ وہ ارواح کے اعمال کے مطابق ہو کرتا ہے۔ دراصل یہ نظریہ جبریت اور

بائبل

مشیت الہی کی آمیزش ہے۔

ساتویں باب میں شری نو اس کہتا ہے کہ اگرچہ علم ہمہ گیر حقیقت ہے۔ مگر یہ صرف کسی خاص شخص کے اعمال کے مطابق اس کے جسم سے تعلق میں نمودار ہوا کرتا ہے اور اس لیے اس امر کا امکان ہی نہیں ہے کہ اس کے اندر ہر قسم کے سکود کہ موجود ہوں اور یہ اس شخص کے تجربہ فی سلسلوں تک محدود نہ ہو۔ آٹھویں اور نویں باب میں وہ اس امر کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ بحالت نجات ارواح اپنے اعمال نیکیوں اور گناہوں سے بالکل ہی پاک و صاف ہو جاتی ہیں۔ مگر اس مرحلے پر ایشور کی اپنی موح ہے کہ وہ انہیں نیک قسم کی لذات کا لطف اٹھانے کے لیے غیر معمولی اجسام سے بہرہ ور کر دے۔ باقی ایسے ابواب میں شری شری نو اس راماچ کے بعض غیر اہم عقاید دینی کو پیش کرتا ہوا اشاروں کی روشنی میں ان پر بحث کرتا ہے۔ مگر فلسفیانہ نقطہ نگاہ سے ان کی بے قدری کا خیال کر کے انہیں چھوڑا جاتا ہے۔

بہید دین میں بھی شری نو اس چند ایسے اہم مسائل پر بحث کرتا ہے۔ جن کے متعلق راماچ اور شنکر کے مقلدین میں اختلاف پایا جاتا ہے اور شارستروں کی عبارات کے ذریعے یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ راماچ نے شارستروں کی جو تفسیر کی ہے صرف وہی درست ہے۔ اس لیے فلسفیانہ نقطہ نگاہ سے یہ کتاب بالکل بے قدر و قیمت ہے۔ مذکورہ بالا تصانیف میں شری شری نو اس اسی طرح ہی راماچ کے مسائل دینی پر شارستروں کی روشنی میں بحث کرتا ہے اور اس لیے ان کے متعلق کوئی بھی بیان طالب فلسفہ کے لیے دلچسپی نہیں رکھ سکتا۔

شری شری نو اس اپنی تصنیف سدھانت چنتامنی میں برہم کی علیت پر بحث کرتا ہے۔ برہم دنیا کی علت مادی بھی ہے اور علت فاعلی بھی ایسا برہم اپنے دوہیان کا معروض ہے۔ مراقبہ کے معروض کے لیے ضروری ہے کہ وہ علم اور ارادہ رکھتا ہو۔ صرف بے صفات ذات کا مراقبہ بے معنی

باب

ہے۔ اس مقصد کے لیے کہ برہم کا ٹھیک طور پر دھیان کیا جاسکے۔ ضروری ہے کہ اس کی تعلیلی فطرت کو ٹھیک طور پر بیان کیا جائے۔ دھیان کی خاطر اس کے ساتھ جھوٹ موٹ صفات کو منسوب کرنا کوئی فائدہ نہیں لکھ سکتا۔ اگر دنیا ایک دھوکا ہے۔ تب برہم کی علیت بھی دھوکے کے سوا کچھ نہیں ہے اور یہ بات ہمیں برہم کی اصلی فطرت کے متعلق بصیرت افزا ثابت ہوگی۔ اگر برہم اس دنیا کی حقیقی علت ہے۔ تب یہ دنیا ضرور حقیقی مانی پڑے گی۔ بعض اوقات کہا جاتا ہے۔ کہ ایک ہی ہستی مادی اور فاعلی علت ہو سکتی ہے۔ مرتبان کی علت مادی مٹی ہے اور اس کی علت آلائی کھار چکر وغیرہ ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض بے بنیاد ہے۔ کیونکہ یہ کہنا مشکل ہے کہ جو شے علت آلائی ہے۔ وہ علت مادی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ کھار چکر اگرچہ علت آلائی ہے۔ مگر اس کی شکل رنگ وغیرہ کی علت مادی بھی ہے پس کوئی بات بھی ہمیں یہ ماننے کے لیے مجبور نہیں کرتی۔ کہ علت مادی اور علت فاعلی ایک ہی شے کے اندر موجود نہیں رہ سکتے۔ یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ ایک ہی شے کسی اور شے کی پیدائش میں علت مادی اور علت فاعلی نہیں ہو سکتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ چھڑی کی بناؤں دیگر اشیاء کے تعلق میں علت مادی بھی ہے اور انہدام کی علت آلائی بھی ہے۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ زمان (کال) اشیاء کی پیدائش و فنا دونوں کی ہی علت واحد ہے۔ اس کا بدیہی جواب یہ ہے کہ ایک ہی شے کا علت مادی اور علت آلائی ہونا ہر ایک حالت میں جداگانہ شرائط مخصوصہ پر محدود ہوا کرتا ہے۔ جداگانہ شرائط مخصوصہ کا تعلق ہر ایک علت کی فطرت میں موجب اختلاف ہو جاتا ہے اور اس لیے یہ کہنا نا درست ہو گا۔ کہ وہی کی وہی شے علت مادی بھی ہے اور علت آلائی بھی۔ مگر روشنا دویت کی رو سے برہم کی علیت کے متعلق یہ اعتراض اور بھی مشکل پیدا کرتا ہے۔ کیونکہ ہمارے نظریے کے مطابق برہم اپنی ذات میں علت فاعلی ہے اور اپنی فطرت میں مادہ (اچت) اور ارواح (چت) سمجھا جاسکتا ہے۔ اور اس لیے اسے علت مادی بھی خیال کیا جاسکتا

باب ۲

ہے۔ بعض اوقات یہ سوال کیا جاتا ہے کہ اگر برہم جو جیسا کہ شاستروں میں بیان ہوا ہے۔ لا تغیر ہے۔ ان تغیرات کے ساتھ کس طرح تعلق رکھ سکتا ہے۔ جو اس کے علت مادی و علت فاعلی ہونے کی حالت میں لازم آتے ہیں جب کہ یہ بات ہمیں اس کا جسم مانتے پر مجبور کر دیتی ہے؟ نیز ایشور کے ساتھ جسم (شریر) کا تعلق نہ تو ایک تمثیل ہے اور نہ استفادہ جسم کے تعلق تصور عامہ تو یہی ظاہر کرتا ہے کہ جہاں کہیں کوئی جسم موجود ہوتا ہے۔ اس پر حکمرانی کرنے والی کوئی نہ کوئی روحانی حقیقت بھی موجود ہوا کرتی ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ برہم بذات خود لا تغیر رہ سکتا ہے لیکن وہ اپنے دو گانہ جسم میں تغیرات کا موجب بھی ہو سکتا ہے۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ مادی دنیا حیوانی دنیا سے اس قدر مختلف ہے کہ اس پر جسم کا تصور براہ راست عاید نہیں ہو سکتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اجسام حیوانی کے اندر بھی بہت بڑا اختلاف پایا جاتا ہے۔ انسانی جسم اور ایک خوردبینی کیڑے کے جسم کا اختلاف ایک عمدہ مثال پیش کرتا ہے۔ ان حالات میں ہمیں جسم کی اس تعریف کو ہی ماننا پڑے گا جو تمام اجسام کے تصور پر حاوی ہوتی ہوئی انفرادی اختلافات کو نظر انداز کرتی ہو۔ مذکورہ بالا تعریف تمام زندہ اجسام پر حاوی ہے اور اس تصور کو اپنے اندر شامل کرتی ہے کہ عالم جسم برہم ہے شرعی بھی انتریاہی برہم کی عبارات سے اسی نظریے کی تائید کرتی ہے۔ ان عبارات میں دنیا کو برہم کا وہم بتلایا گیا ہے۔ اگر جسم کے متعلق ہمارے تصور میں جیسا کہ وہ ویدک عبارات میں پایا جاتا ہے اور دنیا میں جو ہمارے معمولی تجربے میں آتی ہے اور بطور جسم کے ظاہر نہیں ہوتی۔ نمایاں طور پر اختلاف دیکھا جاتا ہے۔ تب بھی ویدک شہادت کو ہی ماننا پڑے گا۔ کیونکہ ہم اپنے ادراک کو غلط کہہ کر ٹال سکیں گے۔ مگر علمی تعریف اور شاستروں کی شہادت کو رد نہیں کر سکیں گے۔ ہمارا معمولی ادراک ہمیشہ قابل اعتبار نہیں ہو ا کرتا۔ ہم چاند کو قد و قامت کے لیے ایک رکابی سی محسوس کیا کرتے ہیں حالانکہ ویدک عبارات کی شہادت بتلاتی ہے کہ چاند رکابی سے بہت بڑا ہے۔ جب

۳۹۰

بات

دو مختلف شہادتوں میں اختلاف ہو۔ تب ہمیں غیر مشروطیت کے قانون کے مطابق ہی ان میں سے کسی پہلو پر فیصلہ کرنا ہوگا (انیتھا سدھتو)۔ جو شہادت اپنی ماہیت میں غیر مشروط ہو۔ اسے ہی معتبر سمجھنا چاہیے اور شہادت مشروطہ اس کے تابع ہونی چاہیے۔ اس اصول کے مطابق ہی بعض اوقات ویدک عبارات کے معنی اس طرح نکالنے پڑتے ہیں۔ کہ وہ ادراکی تجربے سے تضاد نہ رکھتے ہوں۔ حالانکہ ادراکی تجربے کی دوسری صورتوں میں ویدک عبارات کی شہادت پر انہیں رد کر دیا جاتا ہے۔ نیز یہ بات بھی نہیں کہہ سکتے، کہ مابعد کے پرمانوں کی شہادت زیادہ طاقت رکھتی ہے۔ کیونکہ غلطیوں کے ایسے سلسلوں کا امکان ہے۔ جن میں مابعد کے کسی پرمان کو بھی خاص وقعت نہیں دیا جاسکتی صرف شہادت کے اجتماع میں کوئی طاقت نہیں ہے۔ جب ایک اندھا دوسرے اندھے کی راہنمائی کرتا ہو تب اجتماع شہادت یقین کی ضمانت نہیں کر سکتا۔ جہاں کہیں پرمانوں میں تخالف موجود ہو۔ وہاں ارفع شک اور حصول یقین غیر مشروطیت کے اصول پر ہی ممکن ہوتا ہے۔ جس بات کا تجربہ مشروط طور پر ہوتا ہے۔ اس پر اس تجربے کو فوقیت دینی پڑے گی۔ جو غیر مشروط ہے۔ ہمارے قوائے مدرکہ اپنے حد و حد سے محدود ہیں۔ اور اس لیے ان میں آخر کار اس فیصلے کی قابلیت نہیں ہے کہ دنیا برہم کا جسم ہے یا نہیں۔ اور اس لیے ہمارے ادراکات کامیابی کے ساتھ اس ویدک شہادت کو رد نہیں کر سکتے۔ جو دنیا کے جسم برہم ہونے کا بیان کرتی ہے۔ خالص وحدت وجود کی تعلیم دینے والی ویدک عبارات کا منشا صرف یہ ہے کہ برہم میں انیت نہیں ہے۔ مگر اس مفروضے کی بنا پر کہ عالم جسم برہم ہے ان کی بہت اچھی طرح تصریح ہو سکتی ہے۔ ثنویت سے انکار کے معنی برہم کی مانند کسی دوسری ہستی سے انکار کے ہیں۔ اس طرح برہم بطور چت اور اچت کے دنیا کی علت مادی ہے اور برہم ان پر اثر انداز ہونے والے خیال اور ارادے کے طور پر دنیا کی علت فاعلی ہے۔ برہم کی یہ دو گانہ علت ان دونوں کے صدر حالتوں سے تعلق رکھتی ہے۔ جو اس کے ساتھ اکھٹی موجود رہتی ہیں۔



بانی

دیدانت کی کتابوں میں رسم کی اخراجی حالت میں ایسے بیانات پائے جلتے ہیں جو ظاہر کرتے ہیں کہ برہم بطور علت مادی سے یہ دنیا ظہور میں آئی ہے۔ رسم کی اخراجی حالت ہمیشہ سبب کی فاعلیت کی بجائے مادیات ظاہر کیا کرتی ہے۔ مگر اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ معلول علت سے پیدا ہوتا ہے۔ اور یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ چونکہ عالم سدا کی برہم کے اندر موجود رہتا ہے اور کبھی اس سے باہر نہیں ہوتا۔ اس لیے یہ اخراجی حالت جائز نہیں ہو سکتی۔ اس کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ علت مادی کا تصور یا اخراجی حالت کے معنی لازمی طور پر یہ ظاہر نہیں کرتے کہ معلول علت سے نمودار ہوتا ہے اور اس سے مکانی یا زمانی طور پر مختلف ہوتا ہے۔ اگرچہ اس کے یہی معنی ہوں۔ تب بھی یہ خیال کیا جاسکتا ہے۔ کہ برہم میں ایسے اجزائے لطیفہ موجود ہیں جو اپنی ظہوری صورت میں چت اور اچت سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور ان سے ہی دنیا اپنی ظہوری حالت میں نمودار ہوتی ہے۔ اس قسم کا ارتقا اس امر کو ضروری قرار نہیں دیتا۔ کہ معلول علت سے بالکل ہی باہر ہستی رکھتا ہو کیونکہ جب علتی مادہ بالکل ہی بدل جاتا ہے۔ تب معلول کھائی طور پر اس سے باہر ہستی نہیں رکھتا۔ یہ سچ ہے کہ تمام علل مادی خود بدل جایا کرتی ہیں۔ مگر دششٹا دویت نظریے سے اس امر میں کوئی مشکل پیدا نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس میں مانا جاتا ہے کہ برہم میں یہ تبدیلی واقع ہوتی ہے اور وہ اس پر اسی حد تک قابو رکھتا ہے۔ جہاں تک اس کا اپنے جسم یعنی چت اور اچت سے تعلق ہے۔ برہم کی فاعلیت اس کے ارادے میں ہے اور ارادہ علم کی ایک صورت کے سوا کچھ نہیں ہے۔

۳۹۲

بھید درپن میں سری نواس نظریہ دششٹا دویت کی اپشندوں اور دیگر شاستروں کی مدد سے تائید کرتا ہے۔ اس کی دیگر تصانیف میں جن کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ اس میں تقریباً انھیں مضامین پر بحث کی گئی ہے۔ جو درودھ نرودھ میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن بحث کا طریقہ کچھ مختلف طرز کا ہے۔ جو امر ایک کتاب میں اختصار کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ دوسری اس پر طویل بحث کی گئی ہے۔ مسئلہ علت جس کا ذکر و رودھ نرودھ میں ہٹے

باب ۲

اختصار کے ساتھ کیا گیا ہے۔ سدھانت چنتا منی میں اس پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ نیاے دیو منی سنگرہ نشرو نظم میں انھیں موضوعات کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے۔ جن کا ذکر نیاے دیو منی میں ہے۔ ایک بہت بڑی کتاب جس کی طرف بار بار حوالہ دیا گیا ہے۔ نیاے دیو منی سنگرہ ہے۔ شری شیل شری نو اس نے ایک اور کتاب نیاے دیو منی دیپکا لکھی ہے۔ جو نیاے دیو منی سنگرہ سے بڑی ہے۔ یہ کتاب غالباً نیاے دیو منی سے چھوٹی ہے۔ جسے بہت بڑی کتاب بتلایا گیا ہے۔ نیاے دیو منی دیپکا یا نیاے دیو منی سنگرہ میں کوئی بھی ایسی قابل ذکر بات نہیں ہے۔ جو کوئی فلسفیانہ اہمیت رکھتی ہو۔ وہ عام طور پر ان خیالات کی وضاحت کرتا ہے۔ جو سد رشن سوربی کی شرت پیکہ شکا میں پائے جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ اس نے ادکار دادا رتھ آنند تارتمیہ کھنڈن۔ ارنا دھیکرن منی وورنی۔ جلیا سادرین لکھی ہیں۔ غالباً وہ پندرھویں صدی میں گزرا ہے۔

شری نو اس نے پہلے ساردرین لکھی تھی۔ اس کے بعد سدھانت چنتا منی اور درودھ نرودھ وجود میں آئیں۔ دراصل درودھ نرودھ نرودھاس کی آخری تصانیف میں سے ہے اگر وہ سب سے آخری نہ ہو۔ اس کتاب کے باب اول میں وہ اسی موضوع پر بحث کرتا ہے۔ جس پر کہ سدھانت چنتا منی میں بحث کی گئی ہے۔ اور برہم کی فطرت بطور علت مادی و فاعلی بیان کرنا چاہتا ہے۔ دوسرے باب میں وہ اس نظریے پر اعتراضات کی تردید کرتا ہے کہ ارواح علم کے ذریعے برہم کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں۔ یا ان کی صفت مخصوصہ علم ہونے کے باعث وہ برہم کے بصورت عالم بطور پذیر ہونے کے وسائل ہیں۔ معترض کہتا ہے کہ چونکہ خیال سدھانت حرکت پذیر رہتا ہے۔ خواہ وہ پھیل رہا ہو اور خواہ سکڑ رہا ہو۔ اس لیے وہ آتما کی جو ابدی مانا جاتا ہے۔ فطرت نہیں ہو سکتا۔ جینوں کے خیال کے مطابق

لے۔ بد قسمتی سے نیاے دیو منی مصنف ہذا کو دستیاب نہ ہو سکی۔

بابت

۳۹۳

آتما میں اس کے جسم کے مطابق سکڑنا اور پھیلنا مانا جاتا ہے اور اس حالت میں جائز طور پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے، کہ آتما غیر ابدی ہے۔ مگر وششادویت کے نظریے کی رو سے یہ صرف خیال ہے۔ جو سکڑا اور پھیلا کرتا ہے۔ اور خیال کے پھیلنے اور سکڑنے کے یہ معنی ہیں۔ کہ وہ عظیم تر یا صغیر تر اشیاء کے متعلق سوچا کرتا ہے اور یہ بات کسی ایسی ہستی کے تصور سے مختلف ہے۔ جو اپنے اجزاء کی کمی اور بیشی کے چھوٹی بڑی ہوا کرتی ہے۔ خیال کا پھیلاؤ اور سکڑاؤ کرموں (اعمال) کے سبب سے ہوتا ہے اور اس لیے اسے غیر ابدی خیال نہیں کیا جاسکتا۔ علم اپنی ماہیت میں بے اجزا اور ساری کل ہے۔ اس کے سکڑنے کا باعث اپنے اعمال کا وہ بڑا پھل (ثمرہ) ہے جسے اکثر اوقات مایا یا اودیا کہا جاتا ہے۔ وششادویت کے ماننے والے علم کو اہل نیامے کی مانند حالات کے اجتماعات کا نتیجہ نہیں مانتے بلکہ اسے ابدی مانتے ہوئے اسے پیدا شدہ اور گاہ بگاہ نمودار ہونے والا خیال کرتے ہیں۔ مٹی اپنی ماہیت میں ابدی ہے اور ابدی رہتی ہوئی بھی مرامی وغیرہ کی صورت مختلفہ میں بدلتی رہتی ہے۔ اسی طرح پران کا روح کی ابدیت کے بارے میں تصور علم کے ابدی ہونے کے تصور سے مختلف ہے۔ کیونکہ علم کی حالت میں جب کہ وہ بذات خود ساری کل رہتا ہے وہ ان رکاوٹوں کے باعث تغیر پذیر رہتا ہے۔ جو اسے اشیاء کے تعلق میں پیش آتی ہیں۔ ہمہ گیر رشتہ علم کی اصلی فطرت ہے۔ مگر رکاوٹوں کے باعث یہ فطرت ظہور پذیر نہیں ہو سکتی اور اس صورت میں رشتے کا دائرہ تنگ ہو جاتا ہے۔ اور علم کے اسی پھیلاؤ اور سکڑاؤ کو ہی علم میں تغیرات سمجھ کر اسے علم کا طالع و خاتمہ خیال کیا جاتا ہے۔ اس طرح علم کی اصلیت اور اس کے عمل میں تمیز کی جاتی ہے۔ علم اپنی فطرت اور ماہیت میں بطور آتما ابدی ہے اور اپنی عملی صورتوں میں بطور حافظہ۔ ادراک اور تفکر وغیرہ کے تغیر پذیر ہے۔ اس بارے میں جین لوگ یہ اعتراض کیا کرتے ہیں، کہ مذکورہ بالا نظریے کی رو سے یہ ماننا ضروری ہے کہ خیال کے پھیلاؤ اور سکڑاؤ کا سبب اکیان کی ایک صفت خاص ہے۔ کیونکہ یہ بات معقولیت

بات  
۳۹۴

کے ساتھ مافی جاسکتی ہے کہ روح اعمال کے ذریعے بذات خود متغیر ہوتی رہتی ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ دیدک عبارات دائمًا اعلان کرتی ہیں۔ کہ آتما لا تغیر ہے اور اگر یہ بات ہے۔ تو تبدیلی کو ایک دوسرے عنصر یعنی اگیان کے ذریعے بیان کرنا پڑے گا۔ اس طرح علم کو روح کی فطرت کا جو ہر خالص مانا جاتا ہے۔ نہ کہ اس کا دھرم یا صفت مخصوصہ اور اس کی یہی صفت خاص ہے۔ جو ہمہ گیر ہونے پر بھی رکاوٹوں کے باعث تغیر پذیر معلوم ہوتی ہے۔ پس روح بذات خود ابدی ہے اگرچہ جب اسے اس کی صفت مخصوصہ علم کے لحاظ سے دیکھا جاتا ہے تو اس کے ہمیشہ بھلتے یا سکرٹے رہنے کے باعث وہ غیر ابدی معلوم ہوتی ہے۔ یہ ایک تعلق ہے سو اچھ نہیں ہے۔ اس لیے اس تبدیلی کی مثال جو دیگر اشیا کی غیر ابدیت کو ظاہر کرتی ہے۔ اس تعلق پر عاید ہو ہی نہیں سکتی۔

اپنشدیں مختلف قسم کی ہیں۔ ان میں سے بعض تو روح کو ابدی بتلاتی ہیں اور بعض اس کے مخلوق ہونے کا اعلان کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ اس شکل کو کیونکر رفع کیا جائے؟ اس بارے میں شری نو اس کہتا ہے کہ روح کا ابدی اور غیر مخلوق ہونا ایک صحیح امر ہے کیونکہ روح ابدی ہونے کے باعث کبھی مخلوق نہیں ہو سکتی۔ اس کی اپنی فطرت کے اندر ہی خیال گویا امکانی حالت میں موجود رہتا ہے۔ ایسا امکانی اور غیر مشہور خیال لا وجود نہیں ہے۔ مگر علم اپنے رشتے کی بڑھتی ہوئی زیادتی کے ساتھ مابعد کی پیدائش ہے اور اس نقطہ نگاہ سے روح کو مخلوق بھی خیال کیا جاسکتا ہے۔ جو شے ابدی ہے۔ اسے بھی اس کی صفات مخصوصہ یا خواص کے لحاظ سے مخلوق خیال کیا جاسکتا ہے۔ سارے کا سارا خیال یہی ہے کہ جب تک خدا نے ارواح کو پیدا نہ کیا تھا۔ وہ صرف امکانی طور پر ذی شعور تھیں۔ ان کا واقعی شعوری عمل خدا کے عمل تخلیق کے نتیجے کے طور پر بعد میں ظہور پذیر ہوا ہے۔

نیز اپنشدوں کا اعلان ہے کہ برہم کو جاننے پر ہر شے جانی جاتی ہے

بابت

۳۹۵

لیکن اس بارے میں شکر کی توجیہ کے لحاظ سے سارا عالم ہی برہم کی جو ایک ہی حقیقت واحد ہے۔ ساحرانہ پیدائش ہے۔ ایسی حالت میں یہ بات ممکن نہیں۔ کہ برہم کا علم ہونے پر تمام موہومہ اور غیر حقیقی مخلوقات کا علم ہو جائے۔ کیونکہ حقیقت اور ظہور ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں اور اس لیے ان میں سے ایک کو جاننے پر دوسرے کا علم نہیں ہو سکتا۔ وشتشاودیت نظریے کی رو سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ جب برہم کو اس کے اپنے جسم لطیف کے متعلق میں جو ارواح اور عالم مادیات کی علت ہے۔ جان لیا جاتا ہے۔ تب برہم کا علم اس کے کثیف جسم (ارواح و عالم مادی) کی نشوونما کی صورت میں بھی حاصل ہو جاتا ہے۔

کاموں کے کرتے وقت یہ بات فرض کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ کہ ابدی روح تغیر پذیر ہو ا کرتی ہے۔ کیونکہ کاموں کے درمیان بھی انفرادی روح بذات خود غیر متغیر رہتی ہوئی بھی جہاں تک کہ علم کا تعلق ہے بدلا کرتی ہے۔ نظریہ وشتشاودیت کی رو سے ارادت اور خواہش کو علم کی صورتیں خیال کیا جاتا ہے اور اس لیے کاموں کے کرتے وقت جو ذہنی تبدیلیاں ہو ا کرتی ہیں۔ وہ صرف علم سے تعلق رکھتی ہیں۔ یہ بات پہلے بتائی جا چکی ہے۔ کہ علم اپنی اصیلی فطرت میں لا تغیر ہے۔ لیکن اپنی عملی صورت میں یہ تغیر پذیر بھی ہے۔ اس قسم کا عمل اور کام قدرتی طور پر انفرادی ارواح سے تعلق رکھتے ہیں و رودھ نرودھ ستائیس ابواب پر مشتمل ہے۔ لیکن ان میں سے اکثر میں ان دینی مسائل کے سوالات پر مخالفین کے اعتراضوں کے جوابات کو وقف کئے گئے ہیں۔ چونکہ یہ سوالات کوئی فلسفیانہ دلچسپی نہیں رکھتے۔ اس لئے انہیں یہاں نظر انداز کیا جاتا ہے۔

### رنگا چاریہ

شکر کا مقلد اماہیشور نے ایک کتاب و رودھ و روتھنی لکھی ہے۔

۱۷۰۰ء۔ ۱۸۰۰ء میں وہ انیسویں صدی کے ادما چاریہ کا شاگرد تھا۔ وہ اپنی کتاب سین مارگ دیپ

جس میں اس نے رامنچ بھاشیہ اور اسی مذہب کی دیگر ادبیات مثلاً شنت وشنی وغیرہ کی ایک سو غلطی ظاہر کرنے کی کوشش کی تھی۔ مگر وجہ غلطیت وہ زبان کھو بیٹھا۔ اور صرف ستائیس امور پر ہی اپنی تنقیدات لکھ سکا۔ اس کتاب کی تردید میں رنگا چاریہ نے گدرشٹی دھوانت مارتند لکھی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انیاریہ کے پوتے اور شری نو اس تایاریہ کے لڑکے شری نو اس وکشت نے بھی وردودھ ورتھنی کی تردید میں ایک کتاب وردودھ ورتھنی پر ماتھنی لکھی ہے۔ گدرشٹی دھوانت مارتند کے پہلے باب کو بھی وردودھ ورتھنی یا پرماتھنی کہا جاتا ہے۔

ادما ہمیشہ کہتا ہے کہ رامنچ کے نظریے کے مطابق کثیر الانواع عالم اور انفرادی ارواح (راچت اور چت) برہم کے اندر جو ان کی اصلی علت ہے۔ غیر منقسم اور لطیف حالت میں موجود رہتے ہیں۔ اور واقعی تبدیلی کی صورت میں کثیر الانواع اور ظہور پذیر عالم اور تجربہ کنایا ارواح کے طور پر صرف حالت ہی تبدیل ہوتی ہے اور چونکہ برہم اپنے اندر اسے مشروط کر ہوا لی دنیا کی یہ کیفیت تبدیلی رکھتا ہے۔ اس لیے وہ ان کے ساتھ متلازم اس لیے ماننا پڑتا ہے۔ کہ وہ خود ہی تبدیل ہو جاتا ہے۔ لیکن پھر رامنچ شاستروں کی طرف رجوع کرتا ہے۔ جن میں برہم کو لا تغیر بتلایا گیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وہ حالت جس میں چت اور اچت بدلا کرتے ہیں۔ اس حالت سے مختلف ہے۔ جس میں قابض الکل برہم ان میں تبدیلی لاتا ہے اس لیے ان تغیرات کا برہم کی علیت پر ذرا اثر نہیں ہوتا۔ جن میں سے چت اور اچت گزر کر رہتے ہیں۔ برہم کے اس طرح پر غیر متاثر رہنے کو ہی برہم کا

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ :- کے خاتمے پر کہتا ہے کہ اس مضمون پر رام مشر کی کتاب کی تردید میں لکھی گئی ہے۔ رام مشرا بیسویں صدی کے آخری حصے میں گزرا ہے۔ اس نے ایک کتاب سہیہ پورتی لکھی تھی۔ لے۔ کہا جاتا ہے کہ ادما چاریہ نے اور کتب بھی لکھی تھیں مثلاً تتو چندر کا۔ اودیت کام ہینو پت مدراد و دراون۔ پرننگ رتنا کر اور رامین میکا۔

بابت

لا تغیر ہونا کہا گیا ہے۔ نظریہ شکر کے مطابق چونکہ عالم ظہورات مایا کی تبدیل صورت ہے۔ برہم کو کسی طرح بھی اس کی علت مادی نہیں کہہ سکتے اور چونکہ شکر کا برہم صرف شکر محض ہے۔ اس لیے کسی علت فاعلی کو بھی اس کے ساتھ منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ اگر برہم کسی طرح سے بھی تغیر نہیں ہو سکتا اور اگر وہ ہمیشہ ہی مطلقاً لا تغیر رہتا ہے۔ تب اسے علت خیال ہی نہیں کہہ سکتے۔ علت کا تقاضا یہ ہے کہ یا تو اس میں بدلانے کی طاقت ہو یا خود بدلنے کی قابلیت ہو۔ اگر یہ دونوں باتیں برہم کے اندر ممکن نہیں ہیں۔ تب اسے کبھی جائز طور پر علت کا نام نہیں دے سکتے۔ لیکن رانج کے نظریے کے مطابق برہم مطلقاً لا تغیر نہیں ہے کیونکہ تغیر پیدا کرنے والی متغیر شے کی مانند وہ خود بھی بدلا کرتی ہے اور چونکہ تبدیلی متجانس ہو ا کرتی ہے۔ اس لیے اسے لا تغیر بھی خیال کیا جاسکتا ہے۔ برہم اس عالم کا آخری محل ہے اور اگرچہ اشیائے عالم اپنے درمیانی اسباب رکھتی ہیں۔ جن میں ان کا قایم ہونا خیال کیا جاسکتا ہے۔ لیکن چونکہ برہم موجودیت کا آخری اور مطلق سہارا ہے۔ اس لیے تمام اشیا کو برہم کے سہارے خیال کیا جاسکتا ہے۔

۳۹۷

علیت کو غیر مشروط اور غیر متغیر سبقت کہا جاسکتا ہے۔ برہم یقینی طور پر کل اشیا کی ہستی مقدم ہے اور اس کی صفت غیر مشروطیت کی شہادت تمام شاستر دیتے ہیں۔ یہ امر کہ وہ اچت اور چت میں تغیرات کا تعین کرتا ہے اور اس لئے اسے فاعل خیال کیا جاسکتا ہے۔ اسے علت مادی کہلانے کے حق سے محروم نہیں کر سکتا۔ کیونکہ وہی تو کل اشیا کی ایک ہی ہستی مقدم ہے۔ برہم اصل میں چت اور اچت کو اپنی فطرت لطیفہ میں غیر منقسم صورت میں رکھتا ہے اور بعد میں اپنے ہی ارادے سے ایسے تغیرات کو وقوع میں آنے کی اجازت دیتا ہے۔ جو چت اور اچت کو ان کی کثیف اور ظہوری صورتوں میں نمودار کرتے ہیں۔ وہ اپنی ابتدائی متجانس صفت کو چھوڑ کر کم از کم اپنے دو حقیقی اجزاء چت اور اچت میں جو اپنی لطیف حالت میں غیر منقسم تھے۔ ایک بدلی ہوئی حالت قبول کر لیتا ہے۔ برہم کی ذات میں اسی تبدیلی کو ہی اس کا پر نیام

کہا جاتا ہے۔ چونکہ اس طرح برہم کو اپنی حالت میں بدلنے والا مانا جاتا ہے۔  
اس لیے اسے معقولیت کے ساتھ دنیا کی علت مادی خیال کیا جاسکتا ہے۔  
بحر اور امواج کی مثال بھی یہاں صادق آتی ہے جس طرح گندھی ہوئی  
مٹی صراحیوں اور گھڑوں کی شکل اختیار کرتی ہوئی بھی گندھی ہوئی مٹی  
ہی رہتی ہے اس طرح برہم بھی کثیر الانواع دنیا کی صورت اختیار کرتا ہوا  
اس کے ساتھ ایک ہی رہتا ہے۔ جس طرح مراچی اور گھڑا باطل نہیں ہیں۔  
اسی طرح یہ دنیا بھی باطل نہیں ہے۔ لیکن دنیا کا صحیح تصور یہ ہے کہ اسے  
برہم کے ساتھ ایک خیال کیا جائے۔ مراچی کے اوپر کے اور نیچے اجزا کو اس  
صورت میں ایک دوسرے سے الگ خیال کیا جاسکتا ہے جب کہ انھیں مراچی  
کے اجزاء نہ سمجھا جائے۔ اس حالت میں انھیں دو خیال کرنا باطل ہوگا۔  
۳۹۸ کیونکہ وہ ضرور اسی حالت میں معنے رکھتے ہیں۔ جب کہ انھیں ایک کل مراچی  
کے اجزاء سمجھا جائے۔ جب اپنشدوں میں یہ کہا جاتا ہے کہ دنیا کی کثرت  
باطل ہے۔ کیونکہ یہ کثرت صرف اس صورت میں معنے رکھتی ہے جب کہ اسے  
برہم کی ذات مطلقہ کے اجزاء متحدہ خیال کیا جائے۔  
مقلدین شنکر یا ایک کے یہ معنی نہیں لیتے۔ کہ ایک شے دوسری شے  
کے طور پر نمودار ہوتی ہے (ایتھا کھیاتی)۔ ان کے خیال میں ایک ناقابل  
تحدید اور مہوم شے کی پیدائش سے دھوکا ہوا کرتا ہے اور یہ دھوکا  
صرف ایک لمحے پر اس شخص کو ہوا کرتا ہے۔ جو ادراک میں غلطی کرتا ہے۔ یہ امر  
ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ کہ مہومہ ادراک کے وقت معروض مہومہ موجود  
نہ تھا۔ ان حالات میں دیگر اوقات میں اس معروض کی عدم موجودیت اس  
کا بطلان ثابت نہیں کر سکتی۔ کیونکہ کسی شے کا ایک وقت موجود ہونا اور  
دوسرے وقت غیر موجود ہونا اس کے بطلان کی دلیل نہیں ہے۔ اس لیے  
بطلان ادراک کرنے والے شخص سے بوقت ادراک تعلق رکھتا ہے جب  
ادراک کرنے والا حقیقی شے کو جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ ایک شے  
بطور دوسری شے کے معلوم ہو رہی ہے، تب وہ اپنے ادراک کے بطلان



بابت

نے آگاہ ہوتا ہے۔ لیکن اگر بوقت ادراک وہ صرف ایک ہی شے کا علم رکھتا ہو۔ اور کسی قسم کے تضاد سے آگاہ نہ ہو۔ اس کے کسی وقت کے ادراک کو باطل نہیں کہا جاسکتا۔ چونکہ تجربات خواب اس حالت میں قبائیل بالذات معلوم نہیں ہوتے۔ اور صدق میں نقرے کا تجربہ اس وقت موہوم نہیں معلوم ہوتا۔ اور چونکہ تجربہ عالم حالت بیداری میں کسی وقت پر بھی رد نہیں ہوتا۔ اسے تجربے کے حالات تعلقہ کے مدارج میں باطل نہیں کہہ سکتے۔ اس لیے تجربہ خواب کا بطلان ایک دوسری حالت اور دوسرے وقت سے تعلق رکھتا ہے۔ اہل تشکر کے اس نظریے کی رو سے ہر ایک شے اضافی معلوم ہوتی ہے اور کسی بھی حالت میں کسی بھی تجربے کے بارے میں یقین واثق نہیں ہو سکتا۔ بدھ مذہب اور اس کی کتب مقدسہ کی رو سے برہم کا تصور بھی اضافی طور پر سچا ہے۔

# ایکسواں باب

نبارک کا مذہب فلسفہ

مذہب نبارک کے استاد اور شاگرد

نبارک۔ نبارک یا نیما نند کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ایک تلگو برہمن تھا جو غالباً علاقہ پیلاری میں نمب یا نمب پور کا رہنے والا تھا۔ دشن شلو کی پر ہری ویاس دیو کی شرح میں لکھا ہے کہ اس کے باپ کا نام جگن ناتھ اور اس کی ماں کا نام سرسوتی تھا۔ لیکن اس کے درست زمانے کا فیصلہ کرنا مشکل ہے۔ سر۔ آر۔ جی۔ بھنڈارکر اپنی تصنیف وشنو نرمل۔ شیوازم اینڈ مائیز بریجس سسٹمز میں یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ وہ رامنچ کے بعد جلدی ہی ہوا ہے۔ اس بارے میں اس نے جو دلیل پیش کی ہے۔ وہ یہ ہے۔ گرو پر میرا کی فہرست میں ہری ویاس دیو کو نبارک کے سلسلے میں بتیسواں معلم بتلایا گیا ہے۔ بھنڈارکر کو ایک قلمی نسخہ ملا جس میں یہ فہرست دی گئی تھی اور جو سمت ۱۸۰۶ء یا ۱۸۰۷ء میں اس وقت تحریر میں آئی تھی جب کہ دامو درگو سوامی زندہ تھا۔ دامو درگو سوامی کی زندگی کے لیے پندرہ سال دیتے ہوئے ہیں ۱۶۷۵ء کا سنہ محال ہوتا ہے۔ اب غور کرو۔ کہ مادھو کا تیسواں جانشین ۱۸۰۷ء

باب ۲

میں مرا ہے اور مادھو ۱۲۶۷ء میں مرا تھا۔ اس طرح مادھو کی پشتوں میں ۳۳۰  
 معلمین نے چھ سو سال کا عرصہ لیا تھا۔ اسی معیار کو کام میں لا کر ۱۶۹۵ء میں سے  
 جو کہ تینتویں جانشین کا زمانہ ہے چھ سو سال منہا کرنے پر ہمیں منبارک کا زمانہ  
 ۱۱۶۵ء معلوم ہوتا ہے۔ اس سنہ کو منبارک کا سال وفات خیال کرنا چاہیے  
 اس کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ رامنچ کے بعد جلدی ہی گزرا ہے اور رامنچ  
 کا چھوٹا ہم عصر تھا۔ اس طرح بھنڈار کر ہر ایک استاد کو مسند نشینی کے لیے  
 اٹھارہ سال دیتا ہے۔ لیکن پنڈت کشور داس کہتا ہے کہ پنڈت انت رام  
 دیوا چاریہ کی لکھی ہوئی معلمین کی سوانح عمریوں میں منبارک کی پشت میں  
 بارھواں معلم سمیت ۱۱۱۲ یا ۱۱۵۷ء میں پیدا ہوا تھا۔ اور اٹھارہ سال کے اسی  
 معیار کو استعمال کرتے ہوئے ہم منبارک کا عہد نشینی میں پاتے ہیں۔ اس حالت میں  
 رامنچ سے بہت پہلے گزرا ہے۔ لیکن منبارک اور شری نواس کی تصانیف  
 کے اندرونی امتحان سے یہ بات غیر معتبر معلوم ہوتی ہے۔ صوبہ سرحدی کے  
 پرائیوٹ کتب خانوں میں سنسکرت قلمی نسخہ جات کی کتاب الفہرس کے حصہ اول  
 بنارس ۱۸۷۷ء (سرحدی صوبے کی قلمی نسخہ جات کی فہرست نمبر ۴۲۷) مادھو  
 مکھ مردن جو دن موہن لائبریری بنارس میں رکھی ہوئی ہے۔ منبارک سے  
 منسوب کی جاتی ہے۔ قلمی نسخہ عاریتہ نہیں دیا جاسکتا اور مصنف ہند کو دستیاب  
 نہیں ہو سکتا۔ لیکن اگر کتاب الفہرس کے مصنفین کے بیان کو تسلیم کیا جائے۔  
 تب منبارک کو مادھو سے بعد کے زمانے میں جگہ دینی پڑے گی۔ اس تاریخ کی  
 تائید میں ایک یہ دلیل پائی جاتی ہے کہ مادھو نے جو چودھویں صدی میں  
 گزرا ہے۔ اپنی تصنیف سرودرشن سنگرہ میں منبارک کے نظام فلسفہ کی طرف  
 کوئی اشارہ نہیں دیا۔ حالانکہ اس نے اس زمانے کے تمام نظامات معلومہ  
 کی طرف اشارہ دیا ہے۔ اگر منبارک چودھویں صدی سے پہلے گزرا ہوتا تب  
 سرودرشن سنگرہ میں کم از کم اس کی طرف اشارہ تو پایا جاتا یا اس زمانے  
 کا کوئی اور مصنف ہی اس کا ذکر کرتا۔ مگر ڈاکٹر راجندر لال متر کا خیال  
 ہے کہ چونکہ منبارک شری۔ برہما اور سنگ کے سمپر دایوں (فرقوں) کا ذکر

۴۰۰

باب ۲

کرتا ہے وہ رامانج۔ مادھو۔ بلکہ ولجھ کے بھی بعد ہوا ہے۔ اگرچہ اس امر کا کوئی بھی ثبوت اور شخص ثبوت نہیں ملتا۔ کہ مبارک ولجھ کے بعد گزرا ہے۔ مگر اس کے مدرسے کے اساتذہ کی طویل فہرست کی بنا پر اس کے ساتھ بہت قریب زمانے کو منسوب کرنا غالباً درست نہ ہوگا۔ نیز اس قیاس کی بنا پر کہ مادھو مکھ مردن کو مبارک نے لکھا تھا جیسا کہ صوبہ سرحدی کی کتاب الفہرست شاہد ہے یہی میلان غالب ہوتا ہے کہ اسے چودھویں صدی کے آخری حصے یا پندرھویں صدی کے آغاز میں جگہ دی جائے۔ اس بات پر غور کرتے ہوئے کہ مبارک کے زمانے سے لے کر تاہنوز تینتالیس استاد گزر چکے ہیں۔ یہ نتیجہ نکالنا پڑتا ہے کہ ہر ایک استاد کی مسند نشینی کا عہد متوسط دس یا بارہ سال ہے جو کہ غیر اغلب نہیں ہے۔ اور فلسفہ مبارک کی تحلیل باطنی رامانج کے نظام فلسفہ کی طرف اس کا مقروض ہونا ظاہر کرتی ہے اور مبارک بھاشیہ کا انداز تحریر بھی اکثر مقامات پر تکرار ہے کہ بھاشیہ میں رامانج کے طریق پر ہی مضامین پر بحث کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ بات اس امر کا مزید ثبوت پیش کرتی ہے کہ مبارک رامانج کے بعد گزرا ہے۔

اس کی طرف کتنجے منسوب کی جاتی ہیں۔ ان کی تفصیل یہ ہے۔ (۱) ویدانت پاریکجات سوربھ (۲) دش شلوکی (۳) کرشن ستورج (۴) گرو پرپرا (۵) مادھو مکھ مردن (۶) ویدانت تتو بودھ (۷) ویدانت سدھانت پر دیپ (۸) سودھر مادھو بودھ (۹) شری کرشن ستو۔ لیکن سوائے پہلی تین کتابوں کے باقی سب کی سب نقلی نسخوں کی صورت میں موجود ہیں اور جن میں سے اکثر نایاب ہیں۔ مصنف ہذا ان میں صرف سودھر مادھو بودھ

لے۔ ویدانت تتو بودھ اودھ کی کتاب الفہرست ۱۸۷۷ء اور ہشتم۔ ۲۴ مولفہ پنڈت دیوی پرساد ویدانت سدھانت پر دیپ اور سودھر مادھو بودھ آر۔ یل متر کے سنسکرت قلمی نسخے کے اشتہارات نمبر ۲۸۲۶ اور ۱۲۱۶ میں مذکور ہوئے ہیں۔ اور گرو پر مس۔ صوبہ سرحدی کے قلمی نسخجات کی کتاب الفہرست۔ حصص یکم تا دہم، الباب ۸۶-۸۷ میں مذکور ہے۔

باب

کو حاصل کرنے میں کامیاب ہوا ہے۔ یہ کتاب بنگال ایشیائیک سوسائٹی میں موجود ہے۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ یہ کتاب واقعی طور پر مبارک نے لکھی تھی۔ بہر صورت مبارک بعض بعد کے مقلدین نے اس میں بہت کچھ رد و بدل کیا ہو گا۔ کیونکہ اس کے اندر کسی ایسی بکھری ہوئی نظمیں موجود ہیں جن میں مبارک کو اتار مان کر اس کے آگے سلام نذر کیے گئے ہیں۔ نیز اس کا ذکر صیغہ غائب میں کیا گیا ہے اور مسلک مبارک (مبارک مت) کا ذکر کرتے ہوئے اس پر خیالات ظاہر کیے گئے ہیں اور یہ صاف طور پر مبارک کی تحریر نہیں ہو سکتی۔ یہ کتاب کیوں بمعید داری کا حوالہ دیتی ہے۔ اور یہ حوالہ لازمی طور پر مادھو کے مذہب کی طرف اشارہ دیتا ہے۔ یہ ایک عجیب قسم کی کتاب ہے۔ اس میں بہت سے مضامین کا ذکر ہے جو جزوی طور پر باہم مربوط بھی ہیں اور کچھ غیر مربوط بھی۔ ان مضامین پر بے تکی انداز میں بحث کی گئی ہے۔ اس میں سیاس اور دھرم کے مذاہب مختلفہ کی طرف بھی اشارات دیے گئے ہیں۔

سنسکرت فلمی نسخہ جات کی کھوج ۱۸۸۲-۱۸۸۳ کے متعلق سر آر جی بھٹارکر کی رپورٹ میں مذکور ہری گردستو مالا کے اندر گرد پر پیرا میں ہم دیکھتے ہیں۔ کہ شمس کو جو را دھا اور کرشن کی وحدت ہے مذہب مبارک کا پہلا معلم بتلایا گیا ہے اور اس کا شاگرد کمار چاروں دیو ہوں میں سے ایک تھا۔ کمار کا شاگرد نارو تھا۔ جو تریتا یگ میں پریم بھکتی کا معلم گزرا ہے۔ مبارک نارو کا شاگرد اور ناراین کی (سدرشن) اشکتی کا اتار تھا۔ اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے دو پریم میں کرشن کی پرستش کو مروج کیا تھا۔ اس کا شاگرد شری نو اس تھا۔ جسے بھگوان کے شنکھ کا اتار مانا جاتا ہے شری نو اس کے شاگرد کا نام دشو اچاریہ ہے۔ اس کا شاگرد پرشوتم تھا۔ جس کے شاگرد کا نام سورپ اچاریہ ہے۔ ان سب کا ذکر بطور عباد آتا ہے۔ سورپ اچاریہ کے شاگرد کا نام مادھو اچاریہ تھا جس کے شاگرد کا نام بل بھدر اچاریہ تھا۔ اس کا شاگرد پدم اچاریہ گورا ہے جو کہ ایک بڑا فصیح البیان تھا۔ اور جس نے ہندوستان کے مختلف حصوں میں دورہ کر کے

باب ۲

۴۰۲

لوگوں کو شکست دی تھی۔ پدم آچاریہ کے شاگرد کا نام شام آچاریہ تھا جس کا شاگرد گوپال آچاریہ گزرا ہے اور وہ وید اور ویدانت میں بہت ماہر بتلایا جاتا ہے۔ اس کے شاگرد کا نام کرپاچاریہ تھا۔ جس نے کس دیو آچاریہ کو تعلیم دی تھی۔ جسے بہت خوش گفتار بتلایا جاتا ہے۔ دیو آچاریہ کا شاگرد سندر بھٹ تھا۔ اور سندر بھٹ کا شاگرد پدمنابھاچاریہ ہوا ہے۔ جس کا شاگرد اپیندر بھٹ تھا۔ ان شاگردوں کا سلسلہ حسب ذیل ہے۔

رام چندر بھٹ۔ کرشن بھٹ۔ پدماکار بھٹ۔ شرور بھٹ۔ بھوری بھٹ۔ مادھو بھٹ۔ شام بھٹ۔ گوپال بھٹ۔ دل بھدر بھٹ۔ گوپی ناتھ بھٹ (جو بہت فصیح البیان بتلایا جاتا ہے)۔ کیشو۔ گنگا بھٹ۔ کیشو کاشمیری۔ شری بھٹ اور ہری ویاس دیو۔ ہری ویاس دیو تک تو شاگردوں کی تمام فہرستیں آپس میں مطابقت ظاہر کرتی ہیں۔ اس کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان میں پھوٹ پڑنے کے باعث دو فریق ہو گئے تھے۔ اور اس لیے تب سے معلمین کے دو سلسلے چلتے ہیں۔ بھندراکر ہری ویاس دیو کا زمانہ بتلانے ہوئے اسے منبارک کے بعد تیسواں معلم ظاہر کیا ہے۔ ہری ویاس دیو اور اس کے ایک شاخ میں جانشین دامودر سوامی کا زمانہ ۱۵۰۰ء۔ ۱۷۵۰ء مقرر کیا ہے۔ بعض فہرستوں کی رو سے ہری ویاس دیو کے بعد پرشورام دیو۔ ہری ونش دیو۔ نارائن دیو۔ درنداوان دیو۔ گوہند دیو گزرے ہیں۔ ایک دوسری فہرست کے مطابق ہری ویاس دیو کے بعد سوبھولام دیو اور اس کے بعد کرم ہر دیو۔ ماتھو دیو۔ شام دیو۔ سیوادیو۔ نہرہری دیو۔ دیارام دیو۔ پورن دیو پیشادیو۔ رادھا کرشن دیو۔ ہری دیو۔ دلج بھوشن سرن دیو جو کہ ۱۹۲۴ء میں ہوا ہے اور سنت داس ولباجی جس نے ۱۹۳۵ء میں وفات پائی تھی۔ ہوئے ہیں ان معلمین کی فہرست کا مطالعہ اس امر کا اچھا خاصہ تقنینی ثبوت پیش کرتا ہے کہ ان معلمین کی جانشینی کا عرصہ اوسطاً چودہ برس تھا مگر ہری ویاس دیو۔ ۵۰ برس گزرا ہے اور اگر سنت داس باباجی نے ہری ویاس دیو کے بعد تیرھواں معلم گزرا ہے اور اس نے ۱۹۳۵ء میں وفات پائی تھی۔ تب یہ تیرہ معلمین ۱۸۵۰ برس میں گزرے ہیں۔ اس حساب سے ہر جانشین معلم

باب

کا عہد تقریباً چودہ سال ہے۔ اور اگر ہم ہری دیا میں دیو کے پچھلے طرف چودہ سال کے عرصہ جانشینی کا حساب لگاتے ہوئے جائیں۔ تب تبارک کا نام اندازاً چودھویں صدی کا وسط ہوگا۔

برہم سوتر پر تبارک کی تفسیر کا نام دیدانت پاریکات سوربھ ہے۔ اس پر ایک تفسیر دیدانت کوستھ برہما اس کے براہ راست نئے شاگرد شری نوہی نے لکھی ہے۔ کیشو کستوری بھٹ نے جو مکند کا شاگرد رشید تھا۔ دیدانت کوستھ پر ایک تفسیر دیدانت کوستھ پر بھا لکھی ہے۔ اس کے متعلق خیال کیا جاتا ہے کہ اس نے بھگوت گیتا پر بھی ایک تفسیر تپو پرکاشکا۔ بھاگوت پران کے دسویں سکندھ پر ایک شرح تپو پرکاشکا دیدانتی ٹپیکا اور تیرہ اپشند پر ایک تفسیر تیرہ پرکاشکا لکھی ہے۔ نیز اس نے ایک کتاب کرم پرکاشکا لکھی ہے جس کی تفسیر گووند بھٹا چاریہ نے لکھی ہے۔ کرم دیپکا میں آٹھ ابواب ہیں۔ جن میں زیادہ تر مدرسہ تبارک کے رسمی امور پر بحث کی گئی ہے۔ اس کتاب میں بہت وسیع پہلے پر منتروں اور ان پر مراقبات کا ذکر کیا گیا ہے۔ شری نواس نے بھی ایک کتاب لکھو ستورج ستوتر لکھی ہے جس میں وہ اپنے گرد تبارک کی مدح کرتا ہے۔ اس پر پرشوتم پر سادے تفسیر لکھی ہے اور اس کا نام گرد بھگتی مندوکنی ہے۔ دیدانت سدھانت پر دیپ جسے تبارک کی تصنیف خیال کیا جاتا ہے۔ اپنے خاتمے اور فہرست مضامین کے لحاظ سے جس طرح کہ راہبندر لال متر کی تصنیف سنسکرت قلمی نسخے جات (قلمی نسخہ نمبر ۲۸۲۶) سے واضح ہوتا ہے ایک جعلی شے معلوم ہوتی ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب مذہب شکر کے مودانہ دیدانت کی توضیح میں لکھی گئی ہے۔ تبارک کی دش شلو کی پر جسے سدھانت رتن کہا جاتا ہے کم از کم تین تفسیرات لکھی گئی ہیں۔ (۱) دیدانت رتن منجٹا اڈ پرشوتم پر ساد (۲) لکھ منجٹا جس کے مصنف کا پتا نہیں لگتا اور (۳) ایک شرح جوہری دیاس مہی نے لکھی ہے پرتھو پرما

۲۰۳

۱۔ کیشو کستوری بھٹ کی کیشو کستوری سے بالکل مختلف معلوم ہوتا ہے جس نے چنتیہ کے ساتھ چنتیہ چرارت مذکور مباحثہ کیا تھا۔

نبارک کی دشمنی پر ایک تفسیر دیدانت رتن منجشا اور جیسا کہ پہلے مذکور ہو چکا ہے۔  
 ایک تفسیر گرو جگتی مند اکئی لکھی ہیں اس کے علاوہ اس نے نبارک کی تصنیف  
 شری کرشن ستو پر میں ابواب کی ایک تفسیر شرتی انت سرورم اور ایک کتاب  
 ستو ترتری لکھی ہیں۔ اس تفسیر میں مذکور مباحثات اپنی نوعیت میں کم پیش  
 پرکش گری جڑ کے طرز کے ہیں جس کا ذکر جداگانہ باب میں آتا ہے۔ اس کے منظرہ  
 کا نشانہ زیادہ تر شکر کا دیدانت ہے۔ پر شوتم رامانج کے اس نظریے پر بھی  
 سخت نکتہ چینی کرتا ہے جس میں غیر منسزہ اچت اور اچت کو برہم کے  
 جو نہایت ہی اعلیٰ شریفانہ صفات رکھتا ہے اجزا بتلاتا ہے۔ پر شوتم اس  
 بات کا عدم امکان ثابت کرتا ہے۔ مذہب نبارک کے مطابق افسردی  
 ارواح ایشور سے جدا ہستی رکھتی ہیں۔ پر شوتم مادھو کی مانند شیویوں پر بھی  
 نکتہ چینی کرتا ہے۔ تنویت کی تعلیم دینے والی عبارات بھی اتنی ہی زبردست  
 ہیں جتنی کہ وحدت وجود کی تعلیم دینے والی عبارات اور اس لیے وحدت  
 بتلانے والی عبارات کی شہادت پر بھی ماننا پڑتا ہے کہ دنیا برہم میں وجود  
 رکھتی ہے۔ اور تنویت کی تعلیم دینے والی عبارات کی بنا پر ہمیں ماننا پڑتا  
 ہے کہ دنیا برہم میں وجود رکھتی ہے۔ اس نظریے کے کہ برہم دنیا کی علت  
 مادی ہے اصلی معنی یہ ہیں کہ اگرچہ شے برہم سے پیدا ہوتی ہے۔ لیکن  
 مادہ جو اس کی حقیقات کے ذات ایزدی وہی کی وہی رہتی ہے۔ برہم کی  
 شکتی برہم میں قیام رکھتی ہے اور اگرچہ وہ اپنی مختلف طاقتوں سے مختلف قسم  
 کے ظہورات پیدا کرتا ہے۔ وہ اپنی ذات میں لا تغیر رہتا ہے۔  
 پر شوتم دیو آچاریہ کی تصنیف سدھانت جاہنوی کا حوالہ دیتا  
 ہے۔ اور اس لیے وہ اس کے بعد ہوا ہے۔ شرتی انت سرورم کی تہید

۱۔ شری کرشن ستو پر ایک تفسیر بھی ہے۔ جس کا نام شرتی سدھانت منجشا ہے۔ اس  
 کا مصنف نامعلوم ہے۔

۲۔ شرتی انت سرورم صفحہ ۷۳۰-۷۴۱۔



باب

کے مطابق جو پنڈت کشور داس نے لکھی ہے۔ وہ ۱۶۲۳ میں پیدا ہوا تھا۔ اور ناراین شرما کا لڑکا تھا۔ مصنف ہذا اس خیال کو ثابت نہیں کر سکتا۔ پنڈت کشور داس کی رائے میں وہ دھرم دیو آچاریہ کا شاگرد تھا۔ دیو آچاریہ نے برہم سوتر پر ایک تفسیر سدھانت جاہنوی لکھی ہے۔ جس پر سندھوت نے سدھانت سیتہ کا نام سے تفسیر لکھی ہے۔

## فلسفہ منبارک کا تصور عام

۔۔۔۔۔

منبارک کے خیال کے مطابق برہم کی ذات کی کھوج (ہگیٹس) وہی شخص شروع کر سکتا ہے جو ان شاستروں کا مطالعہ کر چکا ہو۔ جو ان ویدک دھرموں کو بیان کرتے ہیں۔ جن کے نتائج مفید نہیں۔ اور جس نے جان لیا ہے کہ ہر ایک قسم کی لذت پرستی تباہ کن ہے اور سرور سرمدی کے حصول میں مانع ہوتی ہے۔ اس دریافت کے بعد اور نیز یہ بات شاستروں کے مطالعے سے عام طور پر جان لینے کے بعد کہ برہم کا کشف لا تغیر۔ ابدی اور لگاتار سرور دیتا ہے۔ وہ ایشور کی رحمت کے ذریعے برہم کو پانے کے لیے بیقرار ہو جاتا ہے اور برہم کا عرفان حاصل کرنے کے لیے محبت و احترام کے ساتھ گورو کی خدمت میں حاضر ہوتا ہے۔ برہم شری کرشن ہے جو علیم کل۔ قادر مطلق علت غائی اور ساری کل ذات ہے۔ اس برہم کے کشف کا طریقہ واحد یہی ہے کہ فکر و عبادت کے ذریعے اپنی فطرت کو اس کے رنگ سے رنگنے

۵۰۱

۱۔ پنڈت کشور داس ویدانت پنشا کی تہمید لکھتا ہوا اپنی تردید آپ کرتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے جو تاریخیں دی ہیں۔ وہ سب کی سب خیالی ہیں۔ پنڈت کشور داس کا باب کہتا ہے کہ دیو آچاریہ ۵۵۰ میں گزرا ہے۔ اس کے معنی یہ ہوں گے۔ کہ منبارک رانج سے بھی پہلے ہوا ہے۔ مگر یہ بات غیر غلب معلوم ہوتی ہے۔

بلیک

کے لیے لگاتار کوشش کی جائے۔ برہم سوتر کے پہلے سوتر کی اہمیت اسی بات میں ہے کہ وہ عابد برہم کی ذات کے کشف کے حصول کے لیے لگاتار سعی کا فرض عاید کرتا ہے یعنی مرید اپنے مرشد کی جو ذات ایزدی کا براہ راست تجربہ حاصل کر چکا ہے اور اس لیے جس کے الفاظ واقعی تجربے کے باعث پر تاثیر ہوتے ہیں۔ تعلیمات کو پوری توجہ سے سنا کرتا ہے۔ وہ گورو کی تعلیمات کے معنی اور مطلب سمجھنے کے لیے کوشاں ہوتا ہے۔ اس عمل کا نام شرون ہے مگر شرون ان معمولی معنوں سے جو ادبیات شکر میں لیے جاتے ہیں یہاں مختلف معنی رکھتا ہے۔ کیونکہ شکر کے خیال میں شرون کے معنی اپنشدوں کی عبارات کا استماع ہیں۔ اس سے اگلا قدم جن ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ اپنے خیال کو اس طرح پر مضبوط کیا جائے کہ ذہن گرد کی بتلائی ہوئی صداقتوں کو جذب کرتا ہو ان میں اپنی عقیدت کو لگاتار بیدار اور ترقی پذیر کر کے تیسرا قدم ہندی دھیاسن ہے۔ اس کے معنی اپنے ذہنی اعمال کو لگاتار مراقبے کے ذریعے اس طرح پر مجتمع کرنا ہے کہ گرد کی طرف سے بھونکی اور بتلائی ہوئی حقائق میں حق یقین اور ان کا تجربہ ہو جائے۔ جب یہ ہندی دھیاسن کا عمل تکمیل کو پہنچتا ہے۔ تب برہم کا براہ راست کشف حاصل ہوتا ہے۔ ویدک فرائض جنھیں اصطلاحاً دھرم کہا جاتا ہے کا مطالعہ اور ان کا بے سود ہونا اس برہم گیان کی خواہش کو ابھارتا ہے۔ جو سرور سرمدی کی طرف لے جاتی ہے۔ اس مقصد کے حصول کی خاطر طالب اپنے مرشد کی خدمت میں حاضر ہوتا ہے۔ جو برہم کا براہ راست کشف حاصل کر چکا ہے۔ شاگرد کے دل میں ذات برہم کا انکشاف مرشد کے ساتھ اس روحانی تعلق سے حاصل ہوتا ہے۔ جس کے تین اجزائے شرون۔ منن۔ ہندی دھیاسن ہیں۔

فلسفہ منبارک کی رو سے جو بھید ابھید واد کی قسم کا ہے۔ یعنی جو برہم

لے۔ چونکہ اسی فرض کا انکشاف برہم سوتر کی اس جہات سے ہوتا ہے کہ صرف ہندی دھیاسن کے ذریعے ہی برہمتو (ایزدیت) کا حصول ہو سکتا ہے۔ اس لیے اسے اچوت و دھی کہا گیا ہے۔

باب

۲۰۶

کے مطلق وحدت در اختلاف کا نظریہ رکھتا ہے۔ برہم نے خود کو مادہ اور ارواح کی دنیا میں بدل ڈالا ہے۔ جس طرح قوت حیات یا پران خود کو مختلف قسم کے جو اس فعلیہ و علمیہ میں بدلتی ہوئی بھی اپنی آزادی۔ وحدت اور ان سے اختلاف کو برقرار رکھتی ہے۔ ٹھیک اسی طرح ہی برہم خود کو لاتعداد اور وح اور مادے کی راہ سے ان پر اپنا آپ کوٹے بغیر نمودار کرتا ہے۔ ٹھیک جس طرح گودی اپنے آپ سے جالانکال کرتی ہوئی بھی خود اس میں مقید نہیں ہوتی۔ اسی طرح برہم بھی بے تعدا اور ارواح اور مادے میں منقسم ہوتا ہو ابھی اپنی کمالیت اور قدس کو برقرار رکھتا ہے۔ ارواح کی ہستی اور حرکات اور درحقیقت ان کے تمام اعمال برہم پر ان معنوں میں منحصر خیال کئے جاتے ہیں۔ کہ برہم ان سب کی علت مادی اور علت معینہ ہے۔ شاستروں میں ہم تنوی اور موحدانہ ہر دو قسم کی عبارات کو پاتے ہیں۔ اور ان کی مصالحت کا صرف یہی طریقہ ہے کہ ان کے درمیان یہ اس طرح اعتدال قائم ہو جائے۔ کہ برہم بیک وقت ارواح اور مادے سے مختلف بھی ہے اور اس کے ساتھ ایک بھی ہے۔ اور برہم کی فطرت کو یوں سمجھا جائے۔ کہ یہ ارواح اور مادے کی دنیا سے بیک وقت ایک اور مختلف ہے اور اس کا وقوع ادھیاروپ اور کلپنا (عاید ہونے یا فرض کرنے) سے نہیں۔ بلکہ ایسا ہونا اس کی ردحانی فطرت کی خاصیت مخصوصہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس مسئلہ وحدت در اختلاف (بھیدا بھیدا واد) کو سوجھاؤں بھیدا بھیدا واد کہا گیا ہے۔ دیدانت کی خالص تنوی توضیح کی رو سے برہم کو مرف ایک علت معینہ خیال کیا جاتا ہے اور اس نقطہ نگاہ سے ان عبارات کے دعاوی کو رد کرنا پڑے گا۔ جو اعلان کرتی ہیں۔ کہ برہم دنیا کی علت مادی ہے۔ اور برہم اور جیووں میں درحقیقت کوئی بھیدا (فرق) نہیں ہے اور دیدانت کا موحدانہ نقطہ نگاہ بھی قائم نہیں رہ سکتا کیونکہ ایک محض بے خلاف بے صفت شعور بطور انتہائی حقیقت کے ادراک کا موضوع نہیں ہو سکتا کیونکہ

۱۲۔ وہ بالاتر از حواس ہے۔ نہ انتاج سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔ کیونکہ وہ تمام علامات  
 ممیزہ سے معرا ہے اور نہ ہی شاستر اسے ثابت کر سکتے ہیں کیونکہ یہ حقیقت بالاتر  
 از بیان ہے۔ یہ خیال کہ جس طرح اسی شاخ کے ذریعے جو چاند کی سیدھ میں  
 ہو۔ چاند کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح برہم کو ان دیگر تصورات  
 کی مدد سے بیان کیا جاسکتا ہے۔ جو اس کے ساتھ ربط اور تعلق رکھتے ہیں  
 درست نہیں ہے۔ کیونکہ مذکورہ بالا مثال میں شاخ اور چاند دونوں ہی  
 محسوس اشیاء ہیں۔ جب کہ برہم مطلقاً جو اس سے پرے ہے۔ اور اگر یہ کہا  
 جائے، کہ برہم منطقی دلائل سے ثابت ہو سکتا ہے۔ تب بھی یہ خیال باطل  
 ہوگا۔ کیونکہ جو شے بھی ثابت ہو سکتی ہے یا بیان میں آ سکتی ہے باطل ہوتی  
 ہے۔ نیز اگر برہم کسی بھی ثبوت سے ثابت نہ ہو سکتا ہو۔ تب تو وہ خرگوش  
 کے سینک کی مانند ایک موم شے ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے، کہ چونکہ برہم  
 بذات خود روشن ہے۔ یہ کسی ثبوت کا محتاج نہیں ہے۔ تب وہ تمام شاستر  
 بے سود ہوں گے۔ جو برہم کی ذات کو بیان کرتے ہیں۔ مزید براں چونکہ پاک  
 اور لامصفت برہم کسی قسم کی کثافت سے بھی تعلق نہیں رکھتا۔ اس لیے برہم  
 کو ابد آزاد اور بے قید ماننا پڑے گا۔ اور شاستروں کی وہ تمام ہدایات  
 جو نجات کے طریقے بتلاتی ہیں۔ بے معنی ہو جائیں گی۔ اہل تشکر کا یہ جواب کہ  
 اگرچہ تمام ثنویت باطل ہے۔ لیکن ظہوری ہستی رکھتی ہوئی مقام کو پورا  
 کرتی ہے۔ کمزور ہے۔ کیونکہ جب شاستر قید شکنے کا ذکر کرتے ہیں۔ تب ان کی ہر اد  
 ایک واقعی قید سے ہو کر نئی ہے اور اس لیے وہ نجات کو بھی واقعی نجات  
 خیال کرتے ہیں۔ اور کسی محل (ادھستان) میں دھوکے کا امکان بھی اس  
 وجہ سے ہوتا ہے کہ جب وہ کچھ مخصوص اور کچھ عام صفات رکھتا ہو۔ اور  
 دھوکا اسی حالت میں واقع ہوتا ہے۔ کہ جب اس محل کو صفات مخصوصہ کو  
 جانے بغیر صرف اس کی صفات عامہ سے جانا جائے۔ لیکن اگر برہم بالکل  
 لامصفت ہے۔ تب تو اس امر کا امکان ہی نہیں۔ کہ وہ کسی دھوکے کا محل  
 ہو سکے۔ نیز چونکہ اس امر کی توجیہ کرنا مشکل ہے، کہ کس طرح ایگان کوئی

باب ۲

سہارا یا موضوع رکھ سکتا ہے۔ خود دھوکا ہی ناقابل توجیہ ہو جاتا ہے چونکہ برہم اپنی ذات میں علم محض ہے۔ اسے اگیان کا سہارا یا معروض خیال کرنا مشکل ہے اور چونکہ جو بھی اگیان کی پیدائش ہے۔ اس لیے اسے بھی اگیان کا سہارا خیال نہیں کیا جاسکتا۔ علاوہ برہم جو نہ کہ برہم کی ذات نور محض ہے اور اگیان اندھیرا ہے۔ اس لیے برہم کو جائز طور پر اگیان کا سہارا نہیں کہہ سکتے۔ ٹھیک جس طرح سورج کو تاریکی کا سہارا نہیں کہا جاسکتا۔ وہ عمل جو دھوکے کی پیدائش کا موجب ہوتا ہے۔ اگیان کے ذریعے پیدا نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگیان شعور نہیں رکھتا اور اس لیے اسے فاعل بھی نہیں کہہ سکتے۔ فاعلیت کو برہم سے بھی منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ برہم بالکل پاک اور بے حرکت ہے۔ نیز برہم کا غیر مطلوب طواہر مثلاً گناہگار۔ حیوان وغیرہ کی صورتوں میں نمودار ہونا بھی ناقابل توجیہ ہے۔ اگر برہم ان تجارب کا کوئی علم نہیں رکھتا۔ تب تو اسے جاہل کہنا چاہیے اور پھر اس کے بذات خود روشن ہونے کا دعویٰ باطل ہوگا۔ نیز اگر اگیان کو ہست کہا جائے۔ تب تنوع لازم آئے گی اور اگر نیست خیال کیا جائے۔ تب یہ برہم کی ذات کو چھپانے کے ناقابل ہوگا۔ نیز اگر برہم بذات خود روشن ہے۔ تب یہ کیونکر چھپ سکتا ہے اور اس کے متعلق دھوکا کیونکر ہو سکتا ہے، اگر صدف خود بخود چمکتا ہے۔ تب اس کے چاندی ہونے کا دھوکا نہیں ہو سکتا۔ اور اگر یہ مانا جائے کہ برہم کی ذات اگیان سے چھپی ہوئی ہے۔ تب قدرتیہ سوال اٹھتا ہے، کہ وہ اگیان سارے برہم کو چھپاتا ہے یا اس کے ایک جز کو۔ پہلی بات تو ممکن نہیں۔ ورنہ ساری دنیا اندھی اور تاریک ہوگی اور دوسری بات بھی امکان نہیں رکھتی۔ کیونکہ برہم ایک متجانس دیکھاں اجزا رکھنے والی ذات ہے۔ جو خواص و اجزا نہیں رکھتی۔ جو حد و گ سے بالکل ہی بے صفات اور بے اجزا مانتے ہیں۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ عام طور پر برہم کا جز دوسرا اگیان سے چھپ جاتا ہے۔ جب کہ اسی کا جز دستی مخفی نہیں ہوتا۔ تب اس کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ برہم اجزا ہیں

باب ۲

منقسم ہو سکتا ہے اور اس قسم کے نتائج سے برہم کا بطلان ثابت ہو گا۔ کہ نہ ہم  
 اس لیے باطل ہے کہ وہ صراحی کی مانند اجزا رکھتا ہے۔  
 مذکورہ بالا اعتراض کے جواب میں یہ دلیل دی جاسکتی ہے۔ کہ اگیان  
 کے خلاف اعتراضات اس لیے ناجائز ہیں۔ کہ اگیان کے معنی بالکل ہی  
 جھوٹا علم ہیں۔ ٹھیک جس طرح اُتور و روشن میں تاریکی دیکھا کرتا ہے۔  
 اسی طرح یہ وجدانی ادراک کہ ”میں جاہل ہوں“ سب پر روشن ہے۔ مذہب  
 نصارک کا مقلد انت رام اپنی تصنیف ویدانت تو بودھ میں اس مفروضے  
 کے خلاف مزید سوالات اٹھاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ وہ ”میں“ جو ”میں جاہل ہوں“  
 کے وجدانی تجربے میں محسوس ہوتی ہے۔ علم پاک نہیں ہے۔ کیونکہ علم منزه بطور  
 جاہل کے محسوس نہیں کیا جاسکتا۔ نہ ہی یہ انانیت (اہنکار) ہے۔ ورنہ یہ  
 تجربہ ہو گا کہ ”انانیت جاہل ہے“ اور اگر انانیت کے معنی ذات منزه لیے  
 جائیں۔ تب حصول نجات سے پہلے اس کا تجربہ نہیں ہو سکتا۔ یہ انانیت کوئی  
 ایسی شے نہیں ہو سکتی۔ جو شعور محض اور اگیان دونوں سے ہی مختلف ہو کیونکہ  
 ایسی شے تو بلاشبہ ایسے اگیان کا معلول ہو گی۔ جو برہم کے ساتھ اگیان کے  
 ربط سے پہلے موجود نہیں ہو سکتا۔ اہل شکر کا یہ جواب کہ چونکہ اگیان ایک  
 تخیل باطل کے سوا کچھ نہیں۔ وہ برہم پر جو محض ابدی (ادھشتان) ہے۔  
 اثر انداز نہیں ہو سکتا۔ غیر معقول ہے۔ کیونکہ اگر اگیان ایک تخیل باطل ہے  
 تو کوئی ذات متخیلہ بھی ہونی چاہئے۔ پس اس تخیل باطلہ کو نہ تو برہم سے  
 منسوب کیا جاسکتا ہے اور نہ اگیان سے کیونکہ برہم ایک ذات پاک و بے صفات  
 ہونے کے باعث تخیل کے قابل ہی نہیں۔ اور اگیان بے حرکت اور بے شعور  
 ہونے کے سبب کسی بھی نوع تخیل کے قابل نہیں ہے۔ یہ فرض کرنا بھی غلط  
 ہے کہ برہم شعور منزه ہونے کے باعث اگیان کے ساتھ کوئی تضاد باطنی  
 نہیں رکھتا۔ کیونکہ کوئی بھی ایسا علم نہیں ہو سکتا۔ جو جہالت کا مخالف نہ ہو۔  
 اس لیے اہل شکر کوئی ایسی ہستی ثابت کرنے کے قابل نہیں ہیں جسے وہ  
 ”میں جاہل ہوں“ کے اندر ”میں“ خیال کرتے ہیں۔

بابت

پس نبارک کے نقطہ نگاہ سے آخری نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ایسا کوئی اکیان نہیں مانا جاسکتا۔ جو بطور عالمگیر اصول کے برہم کے ساتھ مل کر ظہور عالم کو وجود میں لاتا ہو۔ اکیان تو ان انفرادی ارواح یا ذوات کی ایک صفت ہے۔ جاپنی فطرت کے لحاظ سے برہم سے مختلف مگر اس کی حکومت کاملہ کے تابع ہیں۔ وہ اس کے ابدی اجزا ہیں۔ ان کی فطرت ذراتی ہے اور اس کی قوائے محدود ہیں۔ کرموں کی بلے آغاز زنجیر کے ساتھ جکرٹے ہونے کے باعث وہ علم کے متعلق اپنے نظریے میں قدرتا بہت کچھ اندھے ہو ا کرتے ہیں۔ مقلدین شکر کہتے ہیں کہ تم (ذات) کی حقیقی فطرت اور انا (غیر ذات) میں امتیاز کرتے وقت عادی ناکامیابی کے باعث غلط ادراک۔ غلط فہمی اور اوہام و قیاس میں آتے ہیں۔ اس توجیہ کے خلاف انت رام کا اعتراض یہ ہے کہ یہ ناکامیابی نہ تو برہم سے منسوب کی جاسکتی ہے اور نہ اکیان سے۔ اور چونکہ باقی تمام مستحیات بعد میں دھوکوں سے پیدا ہوتی ہیں۔ وہ وہم کی پیدائش کے لئے ذمہ دار نہیں ہو سکتیں۔

اپنی تفسیر میں شکر نے کہا تھا کہ شعور منفرہ بالکل ہی ناقابل ثبوت نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی طرف ہمارے وجدانات انانیت لگانا اشارہ دے رہے ہیں اس پر قدرتا جو اعتراض اٹھتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ جس ہستی کی طرف ہمارے وجدانات انانیت اشارہ دیتے ہیں۔ وہ شعور محض نہیں ہے۔ ورنہ شعور محض بھی انانیت کی صفات رکھنے والا ہوگا۔ یہ نظریہ اگرچہ اہل نبارک کو مقبول ہوگا۔ لیکن اہل شکر کے لئے یہ ہرگز قابل قبول نہیں ہے۔ اگر اسے موہوم خیال جانے۔ تب یہ ماننا پڑے گا کہ وجدان انانیت اسی وقت نمودار ہوتا ہے جبکہ کوئی وہم موجود ہوتا ہے۔ لیکن اس مفروضہ کی رو سے وہم وہیں ممکن ہو سکتا ہے جہاں وجدان انانیت پہلے موجود ہو۔ اس میں استدلال دوری پایا جاتا ہے اور یہ جواب کہ استدلال دوری کو اس مفروضے کے ذریعے رفع کیا جاسکتا ہے کہ موہوم ادھیار وہم بلے آغاز ہے غیر تسلی بخش ہے۔ کیونکہ یہ مفروضہ کہ ایسے اوہام بلے آغاز ہیں باطل ہے۔ جیسا کہ یہ امر معلوم العام ہے کہ گذشتہ مجمع تعلیمات کے تحت اشوری ارتسامات کے عمل کے ذریعے ہی اوہام کی پیدائش ممکن ہوتی ہے۔ نیز اکیان میں شعور منفرہ کا انعکاس ممکن نہیں۔ کیونکہ انعکاس ان دو ہستیاں کے درمیان وقوع میں آیا کرتے ہیں جو ایک ہی زمرہ ہستی سے تعلق رکھتی ہوں دیگر وجہ سے بھی وہم

باب ۲

کو غیر معقول قرار دینا پڑے گا۔ بعض جسمانی حالات کے باعث بھی دھوکے واقع ہوا کرتے ہیں۔ مثلاً مونیہ جند - نقصِ حواسِ مدرکہ - تحتِ اشعوری ارتسامات کے احوال وغیرہ - وجہ ان انانیت کے مفروضہ دھوکے میں ان میں سے کوئی شرط بھی موجود نہیں ہوا کرتی۔ مقلدینِ شکر مایا کو ناقابلِ تعریف بتلاتے ہیں۔ ناقابلِ تعریف کہنے سے ان کی مراد اس شے سے ہوتی ہے جو مدرکہ ہو لیکن انجامِ کار وہ ہوجائے۔ یہ لوگ بطلان یا عدم موجود اسے خیال کرتے ہیں۔ جو رد کیا جاسکتا ہے۔ مایا کے ظہورات تجربے میں نمودار ہوتے ہوئے موجود خیال کئے جاتے ہیں۔ لیکن چونکہ وہ رد کئے جاسکتے ہیں اس لئے انھیں غیر موجود کہا جاتا ہے۔ مایا میں ہستی اور نیستی کا یہی اتحاد ہے۔ جو مدغمین و تعریف کا موجب ہوتا ہے۔ اس پر انتِ رام یہ اعتراض کرتا ہے کہ تردید یا تضاد کے معنی نیستی نہیں ہیں۔ ایک خاص شے مثلاً صراحی ڈنڈے کی چوٹ سے مٹائی جاسکتی ہے۔ اسی طرح ایک علم دوسرے علم کو نابود کر سکتا ہے۔ ڈنڈے کی چوٹ سے صراحی ٹوٹ جانے کے یہی معنی نہیں ہوتے، کہ صراحی غیر موجود تھی۔ اسی طرح مابعد کے علم سے سابقہ علم کا مٹ جانا اس سابقہ علم کی نیستی یا بطلان کو ثابت نہیں کرتا۔ تمام تعلیمات بذاتِ خود صحیح ہوا کرتے ہیں۔ اگرچہ ان میں سے بعض ایک دوسرے کو مٹا سکتے ہیں مقلدینِ مبارک سنت کھیاتی کے یہی معنی سمجھتے ہیں ان کے ہاں سنت کھیاتی کا مسئلہ یہ معنی رکھتا ہے کہ ہر قسم کا علم (کھیاتی) کسی ایسی شے موجود سے پیدا ہوا کرتا ہے جو اس کی علت خیال کیجا سکتی ہے۔ اس نظریہ کے مطابق موبہومہ علم بھی لازمی طور پر کسی معروض موجود پر اپنی بنیاد رکھتا ہے۔ یہ فرض کرتا بھی غلط ہے کہ غیر موجود اشیاء بھی اسی طرح سے ہی اپنے اثرات پیدا کر سکتی ہیں جس طرح ایک موبہومہ ناگ سانپ در بلکہ موت بھی پیدا کر سکتا ہے۔ کیونکہ اس مثال میں موبہومہ سانپ نہیں بلکہ حقیقی سانپ کی یاد سے خوف پیدا ہوا کرتا ہے۔ اس لئے یہ فرض کرنا غلط ہے کہ دنیہ کا ظہور موبہومہ ہمارے قید کا موجب ہوتا ہے۔

چونکہ اودام کا امکان نہیں ہے۔ اس لئے یہ خیال کرنا بے سود ہے کہ ہمارے تمام ادراک کی انتہائی اور دیگر اقسام کے تعلیمات کسی انانیت میں دھوکے کے باعث نمودار ہوا کرتے ہیں۔ صحیح علم کو آتما کی صفتِ مخصوصہ سمجھنا چاہئے۔ اور



بات علم کی پیدائش ورتی کی مداخلت کے محتاج نہیں ہے۔ وہ اگیان جو ہمارے علم کو نمودار ہونے سے روکتا ہے۔ ہمارا وہ کرم ہے۔ جو بے آغاز زمانے سے جمع ہوتا چلا آتا ہے حواس علیہ کے عمل سے ہماری مدد و اس طرح ہم سے باہر پھیلتی ہوئی محسوسات کے تعلم سے پر ہو جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جب حواس علیہ عمل پذیر نہ ہوں۔ محسوسات ہمارے تعلم میں نمودار نہیں ہوتیں جیسا کہ گہری نیند میں دیکھا جاتا ہے۔ اس طرح روح (ذات) ایک حقیقی طاقت اور ایک حقیقی فاعل ہے۔ اور بطور عالم و فاعل اس کے تجربات کو کسی وجہ سے بھی عمل و ہم کی پیدائش خیال نہیں کیا جاسکتا۔

ذات کی فطرت شعور منترہ ہے۔ مگر اسے حقیقی عالم (داندہ) نہیں سمجھنا چاہئے اس اعتراض کو کہ جسے علم کہتے ہیں وہ عالم سنے جداگانہ طور پر اس طرح ہی عمل نہیں کر سکتا۔ جس طرح پانی دو دو کے ساتھ مل کر اس سے جدا نہیں رہ سکتا۔ اہل مبارک غیر صحیح خیال کرتے ہیں۔ پر شوم و ویدانت رتن منجنا میں اہل مبارک کے نظریہ کی وضاحت کے لئے سورج کی مثال پیش کرتا ہوا کہتا ہے کہ سورج روشنی بھی ہے۔ اور اسی سے روشنی اشاعت بھی پاتی ہے۔ بلکہ جب ایک قطرہ آب دوسرے قطرہ آب سے ملتا ہے۔ تب قطروں کے درمیان کمیت اور کیفیت کا فرق برابر ہو جاتا ہے اگرچہ اسے صاف طور پر دیکھنا نہ جاسکے۔ ان کے درمیان امتیاز کا نظر نہ آنا ہی ثابت نہیں کر سکتا کہ وہ دونوں قطرے باہم مل کر ایک ہو گئے ہیں۔ یہ خلاف اس کے چونکہ دوسرا قطرہ پہلے قطرے سے جداگانہ طور پر اجزا رکھتا ہے۔ اس لئے اسے جداگانہ طور پر موجود خیال کرنا ضروری ہے۔ اگرچہ وہ دونوں قطرے باہم مل رہے ہوں۔ عالم کی صفت کہ ذات (روح) کے ساتھ منسوب کرنا ضروری ہے کیونکہ دیگر نقشب جات جو اہل شکر تجویز اور پیش کرتے ہیں مثلاً ان کا یہ کہنا کہ صفت عالم اس امر کا نتیجہ ہے۔ کہ شعور منترہ ورتی میں منکسر ہوتا ہے۔ غیر تسلی بخش ہیں پانی میں سورج کے عکس کو خود قرص براق خیال نہیں کیا جاسکتا۔ مزید براں انعکاس کا امکان دوسری چیزوں کے درمیان ہوا کرتا ہے۔ نہ تو شعور منترہ اور نہ ہی انترہ کرن کی ورتی کو ایسی غریب اشیا خیال کیا جاسکتا ہے۔ جو انعکاس کے مفروضہ کو جائز قرار دے سکیں۔

جدان انانیت براہ راست ذات (روح) کی طرف اشارہ دیتا ہے

اور اس میں وہم کی کوئی بات ہی نہیں ہے۔ اس طرح وجدان انانیت فطرت روح کا نگار تارظہور معلوم ہوتا ہے۔ گہری اور بے خواب نیند کے بعد ہم کہا کرتے ہیں کہ میں ایسے مزے کی نیند سویا کہ مجھے اپنی سدھ بدھ ہی نہ رہی مگر اس تجربے کے معنی یہ نہیں ہیں۔ کہ اس حالت میں وجدان انانیت یا تنویر روح غیر موجود تھے۔ یہ تجربہ کہ ”میں خود کو نہ جانتا تھا جسم اور ذہنی ہوش کی عدم موجودیت کی طرف اشارہ دیتا ہوا یہ بات کبھی ثابت نہیں کرتا کہ خود آگاہ ذات کا خود بخود روشن ہونا ہی بند ہو گیا تھا“ بے خواب نیند میں ادراک ذات سے انکار صرف یہی ظاہر کرتا ہے کہ اس حالت میں روح جسم وغیرہ کے ساتھ کوئی تعلقات نہ رکھتی تھی۔ اس قسم کے انکار نفسی کا تجربہ اس فقرے کے اندر بھی پایا جاتا ہے کہ ”میں کمرے میں اتنی دیر تک موجود نہ تھا“ یا ”میں اس وقت زندہ نہ تھا“ وغیرہ وغیرہ یہ انکارات خود روح کی بجائے روح کے تعلقات کے متعلق بیان کرتے ہیں۔ روح کے متعلق صرف یہی نہیں سمجھ لینا چاہئے کہ وہ وجدان انانیت میں نمودار ہوتی ہے۔ بلکہ اسے اپنے علم سے بھی تمیز کرنا چاہئے۔ ادراک ذات نہ صرف بے خواب نیند میں موجود رہتا ہے بلکہ نجات کی حالت میں بھی برقرار رہتا ہے۔ بلکہ خود خدا بھی اپنی آزادی مطلقہ میں بھی اپنی برترین انانیت کے وجدان سے خود آگاہ ہے۔ وہ رحیم کل پر مگر ڈر اور ہمارے کل سمجھ بوجھ کا دیوتا ہے۔ انفرادی ارواح کی مانند خدا بھی فاعل ہے اور خالق کائنات ہے۔ اگر برہم اپنی ذات میں ہی خالق نہ ہوتا۔ تب وہ مایا کے تزارم سے بھی خالق کائنات نہ ہو سکتا۔ برہم شے مختلف طریقہ ارواح کے اعمال اپنی نموداری کے لئے اس فنی پر انحصار رکھتے ہیں۔ روح سچ مجھ سکھ دکھ کے جذبات تجربہ رکھتی ہے۔ مگر انسانی ارواح کی ہستی اور فاعلیت انجام کار حیثیت ایزدی پر انحصار رکھتے ہیں مگر پھر اس بات کے فرض کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے کہ خدا اس لئے جانب دار اور ظالم ہے کہ بعض کو سکھ دیتا ہے اور بعض کو دکھ۔ کیونکہ وہ ایک ایسا اقلہ عظیم اور مالک ہے۔ جو مختلف لوگوں کو مختلف طرح سے چلاتا ہے اور ان کے انفرادی استحقاقات کے مطابق انھیں سکھ دکھ دیتا ہے۔ وہ دراصل کرم کے قانون سے بندھا ہوا نہیں ہے اور جب چاہے اپنی رحمت سے انھیں آزاد بھی

بات کر سکتا ہے۔ کرم کا قانون ایک مکائی کی قانون ہے اور خدا بطور ایک نگہبان کے ہر ایک انفرادی امر کا فیصلہ کیا کرتا ہے۔ پس وہ کرم کے قانون کو استعمال کرتا ہے مگر خود اس کی قید میں نہیں ہے۔ ارواح انسانی ذات خدا کے اجزا ہیں اور اس لئے وہ اپنی اصلیت ہستی اور حرکات کے لئے اس پر انحصار رکھتی ہیں۔ چونکہ خدا اہمائی حقیقت ہے۔ اس لئے ارواح انسانی اور غیر ذی حیات فطرت صرف اس لئے اپنی فطرت اور ہستی کو پانے کے قابل ہوتے ہیں کہ وہ ذات ایزدی کے اجزا اور اس کی فطرت میں شریک ہیں، اس لئے وہ اپنی ہستی اور اپنے تمام اعمال میں بالکل ہی خدا پر انحصار رکھتی ہیں۔

انفرادی ارواح تعداد کے لحاظ سے غیر موجود اور قد و قامت کے لحاظ سے ذراتی ہیں۔ لیکن اگرچہ وہ قد و قامت کے لئے ذراتی ہیں جسم کے اجزاء مختلفہ کے احساسات متنوعہ کو اس لئے جاننے کے قابل ہوتی ہیں کہ ان کے اندر ساری کل علم ان کی صفت کے طور پر موجود ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ اپنی فطرت میں ذراتی اور بے اجزا ہیں وہ خدا کی ساری کل ذات کے باعث بالکل اس کے اثر میں ہیں۔ یہ ذراتی ارواح کرموں کی اس بے آغاز ملتے کے ساتھ بندھی ہوئی ہیں جو ان کے جسم کی پیدائش کی وجہ سے ہیں۔ لیکن جب وہ گورو سے شاستروں کی تعلیمات کو دل لگا کر سنتی ہیں۔ تب ان کے شکوک رفع ہو جاتے ہیں اور ایشور کی ذات کا گہرا دھیان کر لئے سے (جو انھیں انجام کار ذات ایزدی میں محو کرتا ہے) نجات پاتی ہیں خدا اپنی رحمت اور لطف و کرم کے بارے میں بالکل آزاد ہے لیکن واقعی طور پر وہ انھیں لوگوں پر ہی اپنی رحمت نازل کرتا ہے۔ جو اپنے اعمال اور عبادت کے لحاظ سے اس کے مستحق ہوتے ہیں۔ ہر ہم بطور ایک برترین ہستی اپنی سہ گانہ فطرت ارواح - دنیا اور خدا سے بھی پرے ہے۔ اس کی اپنی مقدس اور برتر فطرت میں اس پر تنبیہات کا مطلق اثر نہیں ہوتا اور وہ پاک ہستی۔ سرور اور شہر کی وحدت ہے۔ وہ بطور خدا کے اپنی ذات میں ان لا تعداد ارواح کے ذریعے اپنی غیر محدود شئی کو پاتا ہے۔ جو اس کے اجزاء ترکیبی کے سوا کچھ نہیں ہیں۔ اس لئے افراد کے تجربات اس کے اندر اس کی بناوٹ کے طور پر شامل ہیں۔ کیونکہ اسی کی اپنی کھشا

یعنی عمل خود بینی سے ہی انفرادی ارواح کے تجربات کی توجیہ کیجا سکتی ہے پس تمام انسانی تجربے کی ہستی اور اس کے اعمال اس کے اندر شامل اور اس کے حکم کے تابع ہیں اور اس طرح انفرادی ارواح ایک معنوں میں اس سے مختلف ہیں مگر دوسرے معنوں میں اس کے اجزائے ترکیبی ہیں۔ فلسفہ بھاسکر میں وحدت کے پہلو پر زور دیا گیا ہے کیونکہ اس کی رو سے تمام اختلافات کا باعث شرائط (پادھی) ہیں۔ مگر نظام مبارک کو بھیدا بھیدا و تیا د ویت کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ یہاں صرف وحدت پر ہی زور نہیں بلکہ اختلاف پر بھی ہے۔ چونکہ جزو اپنے کل سے الگ نہیں رہ سکتا۔ اسی طرح انفرادی ارواح کبھی برہم سے جدا نہیں ہیں۔ لیکن قید کی حالت میں افراد برہم کے ساتھ اپنی وحدت کے پہلو کو بھولنے کی طرف مائل رہتے ہیں اور خود کو اپنے تمام اعمال و تجربات میں آزاد اور غیر محسوس کرتے ہیں۔ مگر جب محبت کی وجہ سے خودی کے بالکل مٹ جانے پر فرد دیکھتا ہے کہ وہ خدا کے حکم میں ہی چلتا اور جیتا ہے اور خود کو خدا کا ایک جزو ترکیبی محسوس کرتا ہے۔ اور اپنے اعمال میں کوئی ذاتی مفاد نہ رکھتا ہوا ان سے متاثر نہیں ہوتا۔ اس لئے انتہائی معراج یہی ہے کہ خدا کے ساتھ اپنے رشتے کو محسوس کرنے ہوئے تمام اعمال و خواہشات اور محرکات کو نفی کر کے خود کو اس کا ایک جزو ترکیبی مانا جائے ایسا فرد پھر کبھی دنیوی قید کی گرفت میں نہیں آتا، اور خدا کے عابدانہ مراقبے کے سرور سرمدی میں جا کر تا ہے عابد اپنے مراقبے کی حالتیں خود کو خدا کے ساتھ ایک محسوس کرتا ہوا اس کی طاقت کے ایک جزو کے طور پر اس میں مقیم رہتا ہے۔ اس طرح نجات کی حالت میں بھی نجات یافتہ ارواح اور خدا میں اختلاف بنا رہتا ہے۔ اگرچہ اس حالت میں وہ انتہائی سرور حاصل کرتی ہیں۔ ایسور کی حقیقی ذات اور اس کے ساتھ اپنے رشتے ٹھیک طور پر سمجھ لینے سے تینوں اقسام کے کرم (پنچت۔ کریان۔ آربدھ) مٹ جاتے ہیں۔ اس نظام فلسفہ میں اودیا کے معنی اپنی فطرت اور خدا کے ساتھ اپنے رشتے کو نہ جاننا ہے اور یہی اودیا ہی کرم۔ جسم۔

بالبہ حواس و لطیف مادے کے ساتھ اس کے تلامذہ کی موجب ہے۔ پر اربدہ کرم یعنی وہ کرم جو پھیل لانے کی حالت میں ہے۔ موجودہ زندگی یا دیگر زندگیوں میں بالضرورت جاری رہ سکتا ہے۔ کیونکہ جب تک پر اربدہ کرموں کا پھیل بھگتنا نہ جائے غیر جسمانی نجات حاصل نہیں ہو سکتی۔ سنت پن اس عابدانہ حالت میں پایا جاتا ہے جس میں ذات ایزدی کا لگاتار اور استوار مراقبہ ہوتا ہے۔ ایسا سنت ان تمام کرموں کے لموٹانہ اثر سے آزاد ہو جاتا ہے جو اس نے اس وقت تک کمائے اور فراہم کئے ہوں۔ نیز ان تمام نیک و بد کرموں سے جو آئندہ کئے جاسکتے ہیں۔ ذات بات اور آشرموں کے فرائض گمان کے حصول میں معاون ہوتے ہیں اور اس لئے وہ ہمیشہ جلالے کے قابل ہیں۔ اس حالت میں بھی جبکہ گمان حاصل ہو گیا ہو۔ کیونکہ اس آگ کو سکتے ہی رہنا چاہیے۔ لیکن ان اعمال کا اجتماع جو پھیل لانے لگے ہیں۔ ضرور ہی پھل لائے گا۔ اور سنت کو اس زندگی یا آنے والی زندگیوں میں جیسی کہ حالت ہو۔ ان اعمال کا پھل بھوگنا ہی پڑے گا۔ کشف برہم کا وسیلہ یہ ہے کہ ذات ایزدی کا لگاتار مراقبہ کیا جائے اور ہم اس کے بزدترین کیسے کے طور پر ایزدی زندگی میں شریک ہو جائیں۔ دوسرے نظروں میں اس کے ساتھ لگاتار عابدانہ تعلق جاری اور برقرار رکھا جائے۔ یہ حالت اس حالت سے بالکل جدا ہے جس میں بھگت اپنے پر اربدہ کرموں کا اس جنم یا اگلے جنموں میں پھیل بھگت چکنے پر ذات ایزدی کی طرف راجع ہو کر اس کے اندر اپنی ہستی کو بالکل ہی کھو بیٹھتا ہے۔ اپنے پر اربدہ بھوگ چکنے پر ایک سنت اپنے جسم لطیف کی ششماناڑی کی راہ سے اپنا جسم چھوڑ کر مادی طبقات سے پرے گذر جاتا ہوا (پراگرت منڈل) اس سرمدی طبقے۔ دریاے ورجا پر پہنچتا ہے جو مادی طبقات اور دشو دھام کے درمیان ہے۔ یہاں وہ برترین ہستی میں اپنے جسم لطیف کو چھوڑ کر ذات ایزدی کی برترین حقیقت میں داخل ہوتا ہے (ویدانت کو ستیہ پر بھا۔ باب پنجم ۲-۱۵)۔ پس نجات یافتہ ارواح ذات خدا کے اندلا کی

ل۔ پریش کری بھرتہ

متنبر طاقوں کی صورت میں بُود رکھتی ہیں۔ اور پھر بھی ایزدی مقاصد کے لئے استعمال کیجا سکتی ہیں۔ ایسی نجات یافتہ ارواح کبھی زمینی زندگی کا بوجھ دھونے کے لئے اس دنیا میں نہیں بھیجی جاتیں۔ اگرچہ ایسی روہیں خدا کے ساتھ ایک ہو جاتی ہیں تب بھی ان کو امور عالم پر حکمرانی حاصل نہیں ہوتی۔ کیونکہ وہ بالکل خدا کے قبضے میں ہی جوا کرتی ہیں۔

اگرچہ یہ امر مشیت ایزدی سے دلوغ میں آتا ہے کہ ہم تجربہ بات خواب کا لطف اٹھاتے ہیں اور اگرچہ وہ ہمارے تمام تجربی مدارج میں وہ ہم پر حکمران رہ کر ہمارے اندر بسا کرتا ہے۔ لیکن وہ ہماری تجربہ ہستی کے نقائص سے کبھی ملوث نہیں ہوتا۔ (ویدانت کو سنبھ اور اس کی تفسیر پر بھا۔ باب سوم - ۲-۱۱)۔ ہمارے تجربے کے موضوعات بذات خود نہ خوشگوار ہوتے ہیں اور نہ درد آمیز، البتہ خدا انھیں ہمارے اعمال کی مناد جزا کے طور پر ایسا بنادیتا ہے۔ بذات خود یہ معروضات غیر جانبدار ہستیاں ہیں۔<sup>۴۱۶</sup> نہ یہ خوشگوار ہیں اور نہ درد آمیز۔ (ویدانت کو سنبھ پر بھا۔ باب سوم - ۲-۱۲) خدا اور دنیا کا باہمی تعلق سانپ اور اس کے کندل کی مانند ہے سانپ کا کندل نہ تو اس سے الگ ہوتا ہے اور نہ ہی اس کے ساتھ بالکل ایک شے ہوتا ہے اور ارواح کے ساتھ اس کا رشتہ روشنی اور لمب والا ہے یا سورج اور اس کی تنور (پرکاشش) کی مانند ہے۔ خدا بذات خود کبھی نہیں بدلتا وہ اپنی چت ٹھکتی (ذہنی شعور طاقت) اور اچھٹ شکست<sup>۴۱۷</sup> بے شعور طاقت میں بدلا کرتا ہے۔ جس طرح افراد اس سے الگ کوئی ہستی نہیں رکھ سکتے اسی طرح عالم مادی بھی اس سے الگ کوئی بُود نہیں رکھ سکتا۔ اعمیٰ معنوں میں ہی مادی دنیا خدا کا ایک جزو ترکیبی ہے اور اس کے ساتھ ایک خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن چونکہ عالم مادی کی فطرت خدا سے مختلف ہے، اس لئے اسے خدا سے الگ سمجھا جاتا ہے<sup>۴۱۸</sup>

ورن اور آشرم کے فرائض صرف گیان کی خواہش کو جگا گئے کے لیے ادا کیے جاتے ہیں۔  
وودو دشما۔ لیکن جب ایک بار اصلی گیان جاگ اٹھتا ہے۔ پھر ان فرائض کے

۱۔ ویدانت کو سنبھ پر بھا ۳-۲-۲۹۔

۲۔ ۲-۳۰۔

بالا بجا لانے کی کوئی ضرورت نہیں رہ جاتی (ویدانت کو سٹجہ باب سوم ۴-۵)۔  
 گیانی انسان پر اس کے اعمال کا کوئی اثر نہیں ہوا کرتا۔ لیکن اگرچہ عام طور پر فرائض  
 کا بجالانا حصول معرفت کے لیے مفید ہوتا ہے۔ مگر یہ لازمی نہیں ہے اور ایسے  
 لوگ ہو گزرے ہیں جنہوں نے ورن اور آشرم کے فرائض کی ادائیگی سے مسلکِ معتاد پر  
 قدم رکھے بغیر ہی گیان کو حاصل کیا تھا۔

### موحدین کے ساتھ مادھو مکند کا مناقشہ

(۱) ادویت ویدانت کا بڑا اصول اور انتہائی مقصد دونوں ہی غیر متول  
 ہیں بلو مکند نے جسے اُن گھائی بنگال کے ایک گانوئل کا باشندہ خیال کیا جاتا ہے۔  
 ایک کتاب ”پرکیش گری وجہ“ یا ”ہار دپنے“ لکھی ہے، جس میں اُس نے مختلف  
 نقاط نگاہ سے ویدانت کی اُن موحدانہ تفاسیر کا بے سود ہونا دکھلایا ہے۔ جو شکر  
 اور اس کے مقلدین کی طرف سے ہیں۔

وہ کہتا ہے، کہ مقلدین شکر اس امر کو ثابت کرنے کا اشتیاق رکھتے ہیں  
 کہ برہم اور جیو ایک ہیں اور یہی بات ان کے مباحثات کا سب سے بڑا پس منظر  
 ہے۔ جیو اور برہم کی یہ وحدت موہومہ ہوگی یا موہومہ نہ ہوگی۔ صورت اول میں  
 ثنویت یا کثرت حقیقی ہوگی۔ دوسری حالت میں جبکہ عینیت واقعی ہو۔ تب تو وہ  
 ثنویت جو ایک ہو جانے کی شرط اول ہے۔ حقیقی ہوگی۔ مقلدین شکر مہندی بات ہی ثابت نہیں  
 کرنا چاہتے۔ کہ کسی ایک نقطے پر وحدت پائی جاتی ہے بلکہ وہ افراد اور برہم کی  
 عینیت ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ عینیت کا ثبوت لازمی طور پر اس امر کا حقیقی ہے۔  
 کہ دوئی کی نفی حقیقی ہو۔ اگر یہ نفی باطل ہو، تب وہ عینیت بھی باطل ہوگی۔  
 کیونکہ نفی کی واقعیت پر عینیت کی سچائی جتنی ہے اور اگر دوئی کی نفی حقیقی ہو۔  
 تب تو کسی نہ کسی معنوں میں ثنویت ضرور ہی حقیقی ہوگی اور عینیت صرف کسی ایک

بالک

پہلو میں ہی نفی کی حقیقت کو لازم قرار دیتی ہے۔

مقلدین شکر اختلاف یا دوئی کے مقولے کے خلاف مندرجہ ذیل اعتراضات پیش کیا کرتے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ چونکہ بھید (اختلاف) کا مقولہ ایک طرح کا رشتہ ہے جو دو قطبوں کو فرض کرتا ہے اور اس لئے اپنی فطرت میں اس محل کے ساتھ ایک نہیں ہو سکتا۔ جس میں اس کا مقیم ہونا فرض کیا جاتا ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر اختلاف اپنی ماہیت میں اپنے محل سے مختلف ہوتا ہے۔ تب تو ایک ثانوی درجے کا اختلاف فرض کرنے کی ضرورت ہوگی اور وہ دیگر مدارج اختلاف کا متفقہ ہوگا علیٰ ہذا القیاس۔ اس کا نتیجہ استدلال دوری ہوگا پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ "اختلاف" اپنی ذات میں اس یا اس محل کے ساتھ متعلق نہیں ہوا کرتا۔ بلکہ وہ صرف محل کے تصور کے ساتھ تعلق رکھتا ہے اور اختلافات کے اختلاف سے متعلق استدلال دوری کا اعتراض بھی غیر صحیح ہے، کیونکہ تمام اختلافات اپنے محل کے ساتھ ایک ہو کر تے ہیں۔ پس اختلافات کے سلسلے کی صورت میں ہر ایک اختلاف کی ماہیت بالکل متخص ہو کر تے ہے اور استدلال دوری کا کوئی امکان نہیں ہوتا۔ اس مثال میں کہ قراجی زمین کے اوپر رکھی ہے قراجی کے اختلاف کی فطرت قراجی پن ہے۔ جبکہ اختلاف کے اختلاف کی صورت میں اختلاف کا ثانوی درجہ ایک خاص سلسلہ ۲۱۸ اختلاف کے طور پر جدا گانہ خصوصیت رکھتا ہے۔ نیز چونکہ اختلاف صرف معروضات کے خاص خاص پہلوؤں کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ مشکلات پیش نہیں آتیں۔ اختلاف کا مشاہدہ کرتے وقت ہم اختلاف کو ایک ایسی شے خیال نہیں کیا کرتے جہاں دو اشیاء سے الگ ہے جن کے درمیان اس کی موجودگی مانی جاتی ہے۔ اسی طرح ہم برہم کی حیو کے ساتھ ایکتا (وحدت) میں اسی طرح ہی باہمی انحصار کے متعلق عیب جوئی کر سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ امر برہم کے ساتھ حیو کی وحدت پر انحصار رکھتا ہے۔ اس مضمون پر مزید بحث ظاہر کرتی ہے کہ اختلافات پران کے پیدا شدہ

۱۔ پرکیش گری وجر صفحہ ۱۴

۲۔ پرکیش گری وجر - ۱۵ - ۱۶ -



ہونے کے سبب سے کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ وہ تو محض قائم رہتے ہیں۔ پیدا نہیں ہوتے اور نہ ہی ان کے پیمانے جانے پر کوئی اعتراض ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اگر اختلافات کبھی مدّ رک نہ ہوتے تو مقلدین شکر اختلافات کے نام پر ہمارے دھوکوں یا غلط فہمیوں کے مائلے کے لئے اس قدر بھیرا نہ ہوا کرتے اور نہ ہی اس امر کے ثابت کرنے میں اپنی طاقتوں کو ضائع کرتے کہ برہم ان تمام اشیاء سے مختلف ہے جو باطل مادی یا ان کی مانند ہیں اور نہ کوئی سنت ابدی اور عارضی کے درمیان امتیاز کرنے کے قابل ہوتا۔ کہا جاتا ہے کہ ایسا علم اور گیان بھی موجود ہے۔ جو تصور اختلاف کو منادیتا ہے۔ لیکن اگر اس علم کے اندر ہی اختلاف مفروض ہو۔ تب وہ اس کی تردید نہ کر سکے گا۔ جو شے بھی کوئی معنی رکھ سکتی ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ اس معنی کو خود تک محدود رکھے۔ اور اس قسم کی تمام محدودیت اختلاف کو لازم قرار دیتی ہے۔ بلکہ وہ گیان بھی جو ”اختلاف“ کی موجودیت ثابت کرتا ہے (یعنی جو یہ دکھلاتا ہے کہ یہ کوئی اختلاف نہیں ہے یا یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے وغیرہ) اختلاف کی بہت ثابت کرتا ہے۔ مزید براں یہ سوال بھی اٹھ سکتا ہے کہ آیا جو تصور اختلاف کو رد کرتا ہے۔ وہ خود بھی اختلاف سے مختلف طور پر جانا جاتا ہے یا نہیں۔ پہلی صورت میں اس تصور کی صحت اختلاف کو بحال رکھتی ہے اور دوسری حالت میں یعنی اگر اسے ”اختلاف“ سے مختلف طور پر نہیں جانا جاتا۔ یہ اس کے ساتھ ایک ہونے کے باعث اسے رد نہیں کر سکتا۔ یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ مذکور بالا طرز عمل میں مقولہ اختلاف کو صرف بالواسطہ طریق پر ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور تصور اختلاف کی توجیہ کے لئے کوئی بات بھی براہ راست نہیں کہی گئی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جن لوگوں نے تصور وحدت کی توجیہ کی کوشش کی ہے۔ وہ اس سے بہتر عمل نہیں کر سکے مگر یہ کہا جائے کہ اگر انجام کار مطلق وحدت یا عینیت کو تسلیم نہ کیا جائے تب اس کا نتیجہ عدم پرستی ہو گا۔ تب اسی زور کے ساتھ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ اختلافات خود اشیاء کے اندازات ہوا کرتے ہیں۔ اس لئے اختلافات سے انکار خود اشیاء سے انکار ہو گا اور اس کا نتیجہ عدم پرستی کے سوا اور کچھ نہ ہو گا۔ مگر یہ امر قابل غور ہے کہ اگرچہ اختلاف ان اشیاء کا انداز ہوتا ہے۔ جو آپس میں مختلف ہوتی ہیں لیکن پھر بھی

اصطلاحات استعارہ جن کی بدولت اختلاف سمجھا جاسکتا ہے (میزکرسی سے مختلف پایا ہے۔ یہاں میز کا اختلاف صرف ایک انداز ہے۔ اگر یہ کرسی سے اختلاف رکھنے کی وجہ مقابل فہم ہو جاتا ہے) ان اشیاء کے اجزائے ترکیبی نہیں ہو اگر تیس جن میں یہ اختلاف ان کے انداز کے طور پر موجود ہوتا ہے۔ مقلدین شکر ثنویت سے انکار میں عقیدت رکھتے ہیں۔ کیونکہ یہ انکار وحدت کو ثابت کرتا ہے۔ پس وحدت کا نظریہ یہی ہے۔ کہ اگرچہ یہ ایک پہلو پر ایسے انکار پر انحصار رکھتی ہے دوسرے پہلو اس کے ساتھ ایک ہے۔ کیونکہ اس قسم کے تمام انکارات خیالی مانے جاتے ہیں۔ اسی طرح یہ کہا جاسکتا ہے کہ اختلاف کا ثبوت اپنے دیگر اصطلاحات کی طرف اشارہ رکھتا ہے۔ لیکن اپنی ماہیت میں اس شے کے ساتھ ایک ہوتا ہے۔ جس کا یہ ایک انداز ہے اصطلاحات کی طرف استعارہ صرف سمجھنے کی خاطر مطلوب ہوتا ہے۔

اس بات کی طرف توجہ دینا ضروری ہے۔ کہ چونکہ اختلاف صرف شے کا انداز ہوا کرتا ہے۔ اس لئے لازمی طور پر اس شے کو سمجھنے کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ اس کے اندر کے تمام اختلافات موجودہ کو سمجھا گیا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ایک شے کو ایک خاص طرز پر جانا گیا ہو۔ اور اس پر بھی دیگر پہلوؤں میں وہ نامعلوم رہے۔ ٹھیک جس طرح موجدین کہا کرتے ہیں، کہ شعور منہرہ واثما جلوہ خا ہے۔ لیکن اس کا وہ پہلو جو تمام اشیاء کی وحدت ہے۔ نامعلوم رہ سکتا ہے۔ دو چیزوں کے درمیان اختلاف کو سمجھنے میں ایسی کوئی منطقی تبادلت ضرورت نہیں ہوتی۔ جو استدلال دوری کو لازم کرے لیکن وہ دونوں شعور کے اندر یکجا ہوتی ہیں اور ان میں سے ایک کو سمجھنے کے معنی اسے دوسری شے سے تیز کرنا نہیں، برہم کے ساتھ انفس راوی ارواح کی وحدت کی سمجھ کی توجہ میں بھی موجدین کو اسی قسم کے اقتیاد کو پیش کرنے کی ضرورت ہوا کرتی ہے۔ ورنہ ان کی حالت میں بھی استدلال دوری کا اعتراض جاہد ہو گا۔ کیونکہ جب کہا جاتا ہے کہ یہ دونوں مختلف نہیں ہیں تب ان کی ثنویت بعد اختلاف ان کے اس باہمی اختلاف کے علم پر انحصار رکھتے ہیں۔ جو بہت جگہ کہہ رہے ہیں۔ ان کی عینیت ثابت نہیں ہونے دیتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ ثنویت ایک وہی ہے ہے جبکہ عینیت ایک حقیقی ہستی رکھتی ہے۔ تب دونوں کے مختلف ہونے کے ساتھ

تعلق رکھنے کے باعث ایک کی تردید دوسری کے اثبات کا ذریعہ نہیں ہو سکتی۔ یہ معذرت کہ وحدت و عینیت کو سمجھنے کے لئے دو اصطلاحات کا استعارہ مطلوب نہیں ہوتا بے سود ہے۔ کیونکہ دو اصطلاحات والی ثنویت کے انکار سے ہی عینیت کو سمجھا جاسکتا ہے۔

پس افکار مذکورہ بالا کی روشنی میں مقلدین شکر کا سب سے بڑا دعوئے کہ تمام اشیاء برہم کے ساتھ ایک ہیں بالکل غلط ثابت ہوتا ہے۔  
 تمبارک کے خیال میں سنجات کے معنی فطرت ایزدی میں شریک ہونے کے ہیں۔ یہی دندگی کا انتہائی نشانہ اور آخری مقصد (پریو جن) ہے۔ مقلدین شکر کے خیال کے مطابق سنجات کا راز جیو اور برہم کی انتہائی وحدت یا عینیت میں ہے۔ برہم درحقیقت انفرادی ادواج کے ساتھ ایک ہے اور روزمرہ کی عملی زندگی میں جھٹاہری فرق دیکھا جاتا ہے وہ اس غلط فہمی اور جہالت کے باعث ہے جو ہمارے ذہن میں ثنویت کا تصور باطل پیدا کرتے ہیں۔ مادہ کو کثرت کہتا ہے کہ اس خیال کے مطابق چکر ادواج پہلے ہی برہم کے ساتھ ایک ہیں۔ کچھ بھی کرنے کا نہیں رہتا، اور اس لئے ہماری کوششیں اپنے نشانے کے طور پر دراصل کوئی بھی مقصد نہیں رکھتیں۔ مادہ کو کثرت مقلدین شکر کے دعوئے کو باطل ثابت کرنے کی کوشش میں کہتا ہے کہ اگر انتہائی شعور کو ایک سمجھا جائے۔ تب اس پر افراد کے مختلف تجارب کے وجہ لگ جائیں گے۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ ان شرائط کے اختلاف سے جن کے ذریعے یہ ظہور پذیر ہوتا ہے مختلف معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ ہم اپنے تجارب میں دیکھتے ہیں کہ اگرچہ ہم اپنے مختلف حواسِ علیہ کی ماہ سے مختلف تجربات حاصل کر سکتے ہیں۔ لیکن وہ سارے تجربات ایک ہی ہستی کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ حالات کا تغیر پذیر ہونا ضروری طور پر اس امر کو لازم قرار نہیں دیتا کہ مقلدین شکر کی رائے کے مطابق انفرادی ادواج کے تجربے کے اعدادات مختلف ہوتے ہیں۔ منہ اور ہر جامہ جو اور بے اختلاف شعور مختلف انتہ کر فوں (ادوان) کے ساتھ ایک میک ہونے کی قابلیت رکھنے والا خیال نہیں کہا جاسکتا۔ نیز مقلدین شکر مانتے ہیں کہ بے خواب عیند میں ذہن تحلیل (ختم) ہو جایا کرتا ہے۔ مگر یہ بات درست ہو۔ اور اگر شعور منہ کو ادوان کے ساتھ عینیت باطلہ (ایک سمجھ جانے) کے ذریعے خود اظہاری کے قابل ہوتا ہے۔ تب حلقے کی صورت میں روز بروز کے

تجربے کے تسلسل کی کوئی توجیہ نہ ہو سکے گی۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ تسلسل اس لئے بنا ہوتا ہے کہ اذہان بابت بے خواب نیند میں سنکاردوں کی ضرورت میں موجود رہتے ہیں کیونکہ ذہن سنکار کی صورت میں الوہیات اور بیداشتوں کا حامل اس لئے نہیں ہو سکتا کہ اس صورت میں تو بے خواب نیند میں بھی یادداشتیں موجود ہوں گی۔

مزید براں اگر یہ فرض کیا جائے، کہ تجربات جہالت سے تعلق رکھتے ہیں، تب نجات جو صرف شعور منترہ کے ساتھ تعلق رکھتی ہے، اس ہستی سے ایک جداگانہ ہستی کے ۳۶۱ ساتھ تعلق رکھنے والی ہوگی۔ جو حالت قید میں ہے۔ دوسرے پہلو پر دیکھا جائے تو اگر تجربات شعور منترہ سے تعلق رکھتے ہوں، تب تجربات کے اختلاف کے مطابق نجات بھی مختلف اور متضاد تجربات سے رکھنے والی ہوگی۔

مقلدین شکر کہہ سکتے ہیں کہ جو حالات تجربات کے موجب ہوتے ہیں، وہ شعور منترہ سے تعلق رکھتے ہیں، اور اس لئے بالواسطہ طور پر ہستی کا ایک ایسا تسلسل موجود ہوتا ہے۔ جو نجات کو حاصل کر کے اس کا سرور پاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے، کہ غم کا تجربہ حالات اور شرائط کو کافی طور پر ظاہر کرتا ہے۔ اس حالت میں جہاں غم کا تجربہ موجود نہیں ہوتا۔ وہاں وہ شرائط بھی جنہیں یہ کافی طور پر ظاہر کرتا ہے موجود نہیں ہوں۔ اس طرح ان ہستیوں کا عدم تسلسل جو قید کا دکھ ہستی اور نجات پاتی ہیں، ویسے کا ویسا ہی رہتا ہے۔

نیز یہ کہا جاتا ہے، کہ شرائط شعور منترہ کے سہارے رہتی ہیں۔ اس پر یہ سوال ہو سکتا ہے، کہ نجات کی حالت میں کسی ایک شرط کا خاتمہ ہو جاتا ہے یا کئی شرائط کا۔ پہلی صورت میں تو ہمیں سدا ہی نکت (نجات یافتہ) رہنا چاہیے۔ کیونکہ ہر لمحہ کوئی نہ کوئی شرط معدوم ہوتی رہتی ہے اور دوسری صورت میں ہم شاید کبھی بھی نجات حاصل کرنے کے قابل نہ ہوں گے۔ کیونکہ انفرادی ارواح کے تجربات کا تعین کرنے والی جلد شرائط کبھی معدوم نہیں ہو سکتیں۔

یہ سوال بھی ہو سکتا ہے کہ شرائط کا تعلق شعور منترہ کے ساتھ جزوی ہوتا ہے یا کلی۔ پہلی صورت میں تو استدلال و دوری لازم آئے گا اور دوسری صورت میں شعور منترہ کا مختلف واحدوں میں تفرقہ پذیر ہونا ناقابل قبول ہوگا۔

علاوہ ازیں یہ بات پرچمی جاسکتی ہے کہ شعور منزہ کے ساتھ شرائط کا تعین مشروط طور پر ہوتا ہے یا غیر مشروط طور پر پہلی صورت میں استدلالی دوری لازم آئے گا اور دوسری حالت میں نجات کا کوئی امکان ہی نہ رہے گا۔ نظریۂ انعکاس بھی اس بات کو سمجھانے کے قابل نہیں ہے۔ کیونکہ انعکاس کے لئے صرف وہیں گنجائش ہو سکتی ہے جہاں عکس صورت اور شے ایک ہی ذمرہ ہستی کے ساتھ تعلق رکھتے ہوں۔ اور یا برہم سے ایک جدا گانہ ذمرہ ہستی رکھتی ہے اور اس واسطے او یا میں برہم کا انعکاس فرض کرنا غیر معقول بات ہے۔ نیز یہ بھی ضروری ہے کہ انعکاس میں جو شے منعکس ہو رہی ہے اس میں عکس پڑ رہا ہے۔ وہ ایک دوسری سے فاصلے پر ہوں۔ حالانکہ برہم اور او یا کی صورت میں برہم کو او یا کا سہارا مانا جاتا ہے۔ شرائط (آپادھی) برہم کے ایک جزو میں رہ نہیں سکتیں۔ کیونکہ برہم بے اجزا ہے۔ نہ ہی وہ سارے برہم کے اندر موجود رہ سکتی ہیں کیونکہ اس میں انعکاس ہو گا ہی نہیں۔

فلسفہ تمبارک میں موجدانہ اور ثنوی عبارت۔ دونوں کے لئے ہی کھلی گنجائش پائی جاتی ہے۔ ثنوی عبارت کے لئے جو برہمی اور جیو میں فرق بتلاتی ہیں اور موجدانہ عبارت کے لئے بھی جو اس انتہائی نشانے کی تعلیم دیتی ہیں جس پر سادھی حاصل کر کے افراد خود کو برہم کے اجزائے ترکیبی اور اس لئے اس کے ساتھ ایک محسوس کرتے ہیں لیکن نظام فکری میں جہاں کسی ثنویت کے لئے گنجائش نہیں ہے۔ ہر شے بذات خود کامل ہے کچھ بھی حاصل کرنے کا نہیں بلکہ گرد کا اپنے شاگرد کو ہدایت کرنا بھی فضول ہے۔ کیونکہ یہ سب کے سب جہالت کے سائے ہیں۔

## ۵) شنکر کے مسئلہ وہم کی تردید اس کے مختلف پہلوؤں میں

شنکر کا مسئلہ وہم فرض کرتا ہے کہ وہم (دھوکے) کی بنیاد جزوی یا ناقص طور پر معلوم ہوتی ہے۔ دھوکے میں نامعلوم جزو پر بعض ظہورات کو مانک کیا جاتا ہے۔ درخت کے ٹکڑے کو اس کے ایک جزو میں طویل شے کے طور پر دیکھا جاتا ہے۔ مگر دوسرے حصے میں

اسے درخت کے تنے کے طور پر نہیں جانا جاتا۔ اور اسی جزو کے تعلق میں ہی اس کے ساتھ ایک وہی صورت یعنی انسان کو غلط طور پر منسوب کیا جاتا ہے اور وہ طویل جزو انسان معلوم ہونے لگتا ہے۔ لیکن برہم بے اجزا ہے اور اس کے اجزا کی تقسیم خیال میں نہیں آسکتی۔ وہ یا تو بالکل معلوم ہے یا بالکل نامعلوم ہے اور اس لیے اس کے متعلق کسی وہم کا امکان نہیں ہے۔ نیز دھوکے کے یہ معنی ہوتے ہیں، کہ کسی شے پر ایک وہی صورت عائد کی گئی ہے۔ لیکن اودیا جو بے آغاز ہے۔ بذات خود کبھی وہی ظہور خیال نہیں کی جاسکتی۔ اس مثال کی پیروی سے تو برہم کو بھی مہم جوہم کہا جاسکتا ہے۔ یہ جواب کہ چونکہ برہم محل اور سہارا ہے اس لیے وہ مہم جوہم نہیں ہو سکتا۔ بے معنی ہے۔ کیونکہ اگر یہ محل کو دھوکے کی بنیاد خیال کیا جاتا ہے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بنیاد ضرور ہی سچی ہوتی ہے اور یہ اعتراض کہ محل اسی لیے آزادانہ بنیاد رکھتا ہے کہ یہ بنیاد اسی جہالت کے ساتھ تعلق رکھتی ہے جو وہم کی بنیاد ہو سکتی ہے بے سود ہے۔ کیونکہ اس مسلسل عمل میں جہاں وہ ہر ایک مرحلے پر جہالت سے تعلق رکھتا ہے۔ بنیاد بھی جھوٹی ہو سکتی ہے۔ اس نظریے میں پاک برہم دھوکے کا محل نہیں ہو سکتا بلکہ وہ سوہمہ برہم جو جہالت کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ مزید براں اگر جہالت اور اس کے ظواہر بالکل ہی نیست ہو سکتے۔ تب وہ کبھی عائد نہ ہو سکتے۔ جو شے کہیں وجود رکھتی ہے وہ تو کسی دوسرے مقام پر عائد ہو سکتی ہے۔ مگر وہ شے کبھی عائد نہیں ہو سکتی جو کوئی ہستی ہی نہ رکھتی ہو۔ یہی وجہ ہے۔ خالص اودام خروکش کے سینک کی مانند کبھی کسی پر عائد نہیں ہوا کرتے، کیونکہ جو شے مطلقاً نابود ہے وہ کبھی ظہور پذیر نہیں ہو سکتی۔ پھر دیکھو۔ یہ بات فرض کی گئی ہے کہ سنسکارتوں (ارتسامات) کے عمل سے اودام پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن بے آغاز عالمگیر وہم میں خود سنسکار بھی بے آغاز اور اپنے محل (ادھشٹان) کے ساتھ ہم وجود ہونے کے سبب سے حقیقی ہوں گے۔ ضروری ہے کہ دھوکے سے پہلے سنسکار (ارتسامات) موجود ہوں اور اس لیے وہ خود کبھی مہم جوہم نہیں ہو سکتے، اور اگر وہ مہم جوہم نہیں ہیں۔ تو وہ ضرور ہی حقیقی ہوں گے۔ نیز سنسکار برہم سے تعلق نہیں رکھ سکتے۔ ورنہ برہم بے صفات اور مثر نہ ہو گا۔ وہ الفارای ارواح کے ساتھ بھی تعلق نہیں رکھ سکتے کیونکہ ان کی پیدائش توان مہی مفروضات سے ہوتی ہے

جان جو خود شنکاروں کے عمل سے پیدا ہوتے ہیں۔ نیز مشابہت دھوکوں کی پیدائش میں بڑا اثر رکھتی ہے۔ لیکن برہم جو بطور ایک محل اور بنیاد کے بالکل ہی منزہ اور لاصفات ہے۔ کسی شے کے ساتھ مشابہت نہیں رکھ سکتا۔ نیز بے صفات برہم میں کسی طرح کی موجودہ مشابہت کو بھی فرض نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ یہ بات تو اس مفروضہ مشابہت سے بھی پہلے وہم کی موجودگی فرض کرتی ہے۔ فرید براں دیکھا گیا ہے کہ جلد اوہام اپنا آغاز رکھتے ہیں بلکہ حقائق جو موجود ہوں نہیں ہیں۔ بے آغاز ہوتی ہیں۔ یہ کہنا بھی غلط ہے کہ محل انانیت دھوکے کی بنیاد ہمایا کرتا ہے۔ کیونکہ انانیت تو خود ہی دھوکے کی پیدائش ہے۔

اس کے علاوہ یہ مفروضہ کہ ظہور عالم وہ عالمگیر دھوکا ہے۔ جو شعور منہ کے ساتھ ایک وہمی رشتہ رکھتا ہے۔ ناقابل حمایت ہے لیکن اہل شنکر مانتے ہیں کہ عالم خارجی اور عالم کارمیانی رشتہ ذہنی تغیر (ورٹی) سے ممکن ہوتا ہے۔ اور شعور منہ کو صحیح علم یا پرما مان لیا جائے۔ تب اس کا معروض یا جو اس کے ذریعے روشن ہوتا ہے۔ لازمی طور پر صحیح علم ہوگا۔ اور اس لئے یہ علم باطل کا محل نہیں ہو سکتا۔ اگر شعور منہ علم باطل ہو۔ تب یہ صاف طور پر علم باطل کی بنیاد نہیں ہو سکتا اور صرف یہ امر واقعہ کہ بعض معمولہ تعلقات مثلاً ارتباط اور عرض لاینفک علم اور اس کے معروض کے درمیان نہیں پائے جاتے۔ یہ ثابت نہیں کرتا کہ ان کا تعلق ضرور ہی ایک تعلق موجود ہوگا۔ کیونکہ ان کے درمیان دوسری قسم کے تعلقات بھی موجود ہو سکتے ہیں۔ علم اور معلوم کو ہی بذات خود ایک بے مثال رشتہ خیال کیا جاسکتا ہے۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے کہ تمام تعلقات اس لئے باطل ہیں کہ وہ ایک جھوٹی کائنات کے اجزائے ترکیبی ہیں۔ کیونکہ کائنات کو اس لئے باطل خیال کیا جاتا ہے کہ اس کے رشتے باطل ہیں اور اس طرح استدلال دہری لازم آئے گا۔ نیز یہ اعتراض کہ اگر رشتوں کو رشتہ رکھنے والی چیزوں کے درمیان ذریعہ ربط مانا جائے۔ تب رشتہ رکھنے والی اشیاء کے ساتھ رشتے کا رشتہ قائم کرنے کے لئے فرید رشتوں کی ضرورت ہوگی اور اس کا نتیجہ غیر عمدہ و وجہ ہوگا۔ نیز یہ اعتراض کہ رشتہ رشتہ رکھنے والی اشیاء کے ساتھ ایک نہیں۔ تب رشتے بے سود ہوں گے۔ بے معنی ہے۔ تعلقات موجودہ ہوں گے۔ بارے میں بھی یہی اعتراضات پیدا ہوں گے۔ اگر یہ کہا جائے۔ چونکہ تمام رشتے موجود ہیں۔

مذکورہ بالا اعتراضات مائدہ ہی نہیں ہوتے۔ تب یہ کہا جاسکتا ہے۔ اگر تعلقات کے سلسلے کو الٹ دیا جائے۔ تب صرعی کو مایا کی پیدائش خیال کرنے کی بجائے مایا کو صرعی کا ظہور خیال کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے نہ صرف اہل شکر بلکہ بودھ لوگوں کو بھی رشتوں کی صفتِ ترتیب ماننی پڑتی ہے۔ نظریہ انبارک کے مطابق تو تمام رشتوں کو حقیقی خیال کیا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ سب خدا کی طاقت کے ظواہر کے مختلف انداز ہوتے ہیں اور پھر بھی اگر رشتوں کی موجودگی سے انکار بھی کر دیا جائے۔ تب ذات ایزدی کو یہ اور وہ کے طور پر بیان نہیں کر سکتے۔

### ج) اگیان کے بارے میں شکر کے نظریے کی تردید

اگیان کی تعریف یوں کی گئی ہے۔ کہ وہ ایک بے آغاز مثبت مہتی ہے۔ جو علم سے مٹ سکتی ہے۔ یہ تعریف بے سود ہے۔ کیونکہ یہ اس جہالت پر جو ایک سمجھوتہ شے کو اس کے مارک ہونے سے پہلے چھپائے رکھتی ہے۔ صادق نہیں آتی۔ نہ ہی اگیان کا اطلاق اس جہالت پر ہو سکتا ہے۔ جو کسی شے کی نفی کے متعلق ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ مثبت فطرت رکھتا ہے۔ نیز اس جہالت کی صورت میں جو اس لغت میں پائی جاتی ہے جس نے برہم گیان حاصل کر لیا ہے۔ گیان کے حصول پر بھی اگیان موجود ہوتا ہے۔ اس لئے اگیان کی یہ تعریف کہ وہ گیان سے مٹ جاتا ہے۔ درست نہیں ہے۔ جب ہم بلور میں انعکاس کے ذریعے لال رنگ کو دیکھتے ہیں۔ تب سفید بلور کو لال رنگ کا دیکھنے کی جہالت تب بھی قائم رہتی ہے۔ اور جب یہ معلوم ہو جاتا ہے۔ کہ لال رنگ کا دھوکا بوجہ انعکاس ہو رہا ہے تب بھی علم کے ذریعے جہالت دور نہیں ہوتی۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے کہ اگیان کو جو دوش (نقص) سے پیدا ہوتا ہے۔ بے آغاز خیال کیا جائے۔ نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے۔ کہ جملہ اشیاء (سوائے نفی کے) جو بے آغاز ہیں۔ روح کی مانند ابدی ہوتی ہیں اور یا ایک عجیب سا مفروضہ ہے کہ اگیان نام کی ایک ایسی مہتی موجود ہے۔ جو بے آغاز ہے اور پھر قابلِ فنا ہے۔ پھر اگیان کے متعلق یہ



کہا جاتا ہے کہ وہ ہستی اور ہستی دونوں سے ہی مختلف ہے۔ اور اس پر بھی اس کی تعریف بطور ایک مثبت ہستی کے کی گئی ہے۔ یہ خیال کرنا بھی مشکل ہے، کہ چونکہ منفی ہستیاں کو اکیان کے خارج تیلایا جاتا ہے کس طرح خود اکیان ایک مثبت ہستی ہو سکتا ہے۔ منفرہ براں اس غلطی یا دھوکے کو جو علم نہ ہونے کے سبب وقوع میں آتا ہے، ایک منفی شے ماننا پڑتا ہے۔ لیکن چونکہ وہ ایک دھوکا ہے اس لئے اسے اکیان کا ایک نتیجہ خیال کرنا پڑتا ہے۔

اس نام نہاد اور اک میں کہ "میں جاہل ہوں" اکیان کی ہستی کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ یہ منفرہ برہم تو ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ تب تو برہم کو غیر منفرہ خیال کرنا پڑے گا اور یہ بنات خود ایک مثبت علم بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ یہی امر تو ثبوت چاہتا ہے۔ نیز اگر اکیان کو ثابت کرنے کے لئے اکیان یا علم کا سہارا لینا پڑے اور اگر علم کے اثبات کے لئے اکیان کا سہارا مطلوب ہو تب اس کا نتیجہ استدلال دوری ہوگا۔ یہ انانیت کی بنیاد (اہم ارتقا) بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ تو خود اکیان کی پیدائش ہونے سے اکیان کے اور اک کے مقدمہ کے طور پر بھی ہستی نہیں رکھ سکتی خود انانیت کو بھی بطور جہالت کے نہیں جانا جا سکتا کیونکہ یہ خود جہالت کی پیدائش ہے انانیت کو کبھی جہالت کا ہم معنی محال نہیں کیا جاتا۔ اس لئے یہ اس مفروضے کے اثبات کا ذریعہ نہیں ہے کہ جہالت جو ہر باعوض کے طور پر ایک مثبت ہستی مد رکھ جاتی ہے۔ پس جہالت علم کی عدم موجودیت کے سوا کچھ نہیں ہے (اکیان اجماع) اور مقلدین شکر کو اس امر کا اقرار کرنا چاہئے کیونکہ اس جھڑپ کی صحت مانتی ہوگی کہ "میں نہیں جانتا کہ تم کیا کہہ رہے ہو۔ جو علم کی عدم موجودیت کا اشارہ دیتا ہے اور اس بات کو مقلدین شکر بھی دوسرے حالات میں مانا کرتے ہیں اور اس بات کا کوئی بھی ثبوت نہیں ہے، کہ جن حالات کی طرف یہاں اشارہ دیا گیا ہے وہ علم کی عدم موجودیت کی مثالوں کے مختلف قسم کے ہوتے ہیں۔ نیز اگر اکیان کو کسی اچھے کو چھپائے والا خیال کیا جائے تب بالواسطہ علم کی حالت میں (دیر ویش) ورتی جس میں مقلدین شکر کے نظریے کے مطابق ورتی یا ذہنی حالت اکیان کے پردے کو دور نہیں کرتی) ہیں اس امر کا احساس ہونا چاہئے کہ ہم اپنے بالواسطہ علم کے معروض سے ناواقف ہیں۔ کیونکہ یہاں اکیان کا پردہ بنا رہتا ہے۔ فرید بریل جہالت

کے مفروضہ ادراک کو تمام صورتوں کے علم کی عدم موجودیت کے ادراک کے طور پر توضیح کی جاسکتی ہے۔ اس طریق سے مکند اگیان اور وھو کے متعلقہ قیاسات پر ان کے مختلف پہلوؤں میں نکتہ چینی کرتا ہے۔ لیکن چونکہ ان منطقیات نہ بدلت میں جن طریق مناظرہ کی تقلید کی گئی ہے۔ وہ درحقیقت وہی کا وہی ہے۔ جسے وینکٹ ناتھ اور ویاس تیرتھ نے استعمال کیا ہے اور چونکہ ان پر تفصیل کے ساتھ بحث کی جا چکی ہے اس لئے مکند کے طریق بحث کے مفصل مطالعے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔

## پرمانوں کے متعلق مادھو مکند کی رائے

نہارک کے پیرکار مندرجہ ذیل آٹھ پرمانوں میں سے صرف تین پرمانوں (ادراک، انتیاج اور شبدر پرمان) کو مانتے ہیں۔ ادراک (پریشک)۔ انتیاج (ہنومان)۔ ریشا بہت (دوجان) نقلی ثبوت (شبدر پرمان) نتیجہ (ارتھ پاتی) عدم ادراک (انویلبزھی)۔ اعلیٰ فیض ادے کی شمولیت جیسے سو میں دس کا شامل ہونا (سبھو) روایت (ارتھو) اور اک جو طرح کا ہوتا ہے اندرونی اور بیرونی بیرونی ادراک حواس خمسہ کے مطابق پانچ قسم کا ہوتا ہے۔ ذہنی ادراک جسے ادراک باطنی بھی کہا جاتا ہے۔ دو طرح کا ہے معمولی (لوگ) اور برتر (لوگ) اسکے اور دکھ کا ادراک معمولی اندرونی ادراک کی مشعل پیش کرتا ہے۔ جبکہ آتما اور پرما تھ کی ماہیت اور ان کی صفات کا ادراک برتر قسم کا اندرونی ادراک ہے اس قسم کا ادراک بھی دو قسم کا ہوتا ہے ایک تو وہ جو کسی ہستی کے حسیان سے بنو اور ہوجاتا ہے اور دوسرا وہ جو الہامی عبارات پر حسیان لگانے سے پیدا ہوتا ہے۔ اور شاستروں کا یہ حوالہ کہ انتہائی حقیقت کو ذہن سے نہیں جانا جاسکتا یا تو یہ معنی رکھتا ہے کہ انتہائی حقیقت کو پورے طور پر نہیں چاہا جاسکتا یا جب تک کہ ذہن مرشد کی ہدایت یا صحیح میلانات کے بغیر سے تربیت یافتہ نہ ہو۔ وہ برہمن حقایق کی جھلک پانے کے قابل نہیں ہوتا۔ علم انفرادی ارواح کی ایک بے آفاظ۔ ابدی اور ساری کل خاصیت ہے۔ لیکن ہماری موجودہ حالت قلب میں ہذا علم اس طرح کی مانند ہے جو ایک کمرے کے اندر

بند رہ کر سکڑا دی ہوئی حالت میں ہو۔ ٹھیک جس طرح صراحی میں رکھے ہوئے چراغ کی کرنیں سوراخ کی راہ سے کمرے میں جاسکتی ہیں۔ اور کمرے کے دروازے سے نکل کر بیرونی اشیا کو جگہ گانے لگتی ہیں۔ اسی طرح جو علم ہر ایک فرد کے اندر موجود ہے۔ ذہنی تبدیلی کے ذریعہ جو اس تک پہنچ سکتا ہے اور پھر اس کی تبدیلی کے ذریعے خارجی شے تک پہنچ کر اسے روشن کرتا ہے۔ اور علم دونوں کو ہی منور کر سکتا ہے۔ وہ آگیاں جو کسی شے کا علم ہونے پر ختم ہو جاتا ہے وہ سکڑاؤ کی حالت کا جزوی خاتمہ ہے۔ جو علم کی شعلہ زلی میں متحج ہوتا ہے اس فقرے کے کہ علم ایک معروض رکھتا ہے یہ معنی ہیں کہ علم ایک خاص صورت اختیار کر کے اسے روشن کرتا ہے۔ اشیا جیسی کہیں ویسی ہی جیتی ہیں۔ مگر وہ علم کے تعلق میں اگر نمودار ہوتی ہیں اور اس کے بغیر عدم ظہور کی حالت میں رہتی ہیں۔ باطنی اور اک کی حالت میں جو اس خارجیہ کا عمل درکار نہیں ہوتا اور اس طرح سکڑ دکھ من سے بہا راست جانے جاتے ہیں خود آگاہی یا اور اک ذات میں چونکہ آتما بذات خود منور ہے۔ ذہن کا آتما کی طرف مڑنا سکڑاؤ کی حالت کو دور کر کے آتما کی ذات کو روشن کرتا ہے۔ اس طرح خدا کو اس کی رحمت سے اور ذہن کی حالت مرقبہ کے ذریعے روکاؤ کو دور کرنے پر جانا جاسکتا ہے۔

انتاج میں مقدمہ صغر لے (پیش) کے اندر ہیئت (دلیل) کا وجود جو مقدمہ بکر لے (سادہ) ہے دوسرے الفاظ میں پرامش کہا جاتا ہے اس کے ساتھ لزوم (دیباچہ) رکھتا ہو تو اس کو انتاجی عمل (انومان) خیال کیا جاتا ہے۔ اور اس سے نتیجہ نکلتا ہے جیسے پہاڑی میں آگ ہے، یہاں دو طرح کا انتاج قیلم کیا گیا ہے ایک تو خود کو قیلم لانے کے لئے۔ دوسرا اور لوں کو قائل کرنے کے لئے۔ اور منور اندک حالت میں صرف عین قضایا یعنی دعوے (پرنگیا)۔ دلیل (دہیتو) اور مثال (اداہرن) کو ضروری سمجھا جاتا ہے۔ تیس قسم کا ادھان مانا گیا ہے۔ کیولا نوائی۔ (صرف غبت متانوں سے استدلال جہاں کہ منفی مسئلہ ناممکن الحصول ہوں) کیول ویتوکی (صرف منفی مسئلہ سے استدلال جہاں مثبت مسئلہ ممکن الحصول نہ ہوں) ادھے ویتوکی (مثبت ادھنی ہو وہ قسم

کی (مثلاً سے استدلال) اس لزوم (دو یا تہی) کے علاوہ جو مذکورہ بالا سہ گانہ طریقوں <sup>باب ۱۰</sup> سے نمودار ہوتی ہے۔ شاستروں کے بیانات بھی لزوم کی مثال میں شمار ہوتے ہیں۔ چنانچہ شاستروں کا ایک جملہ مندرجہ ذیل مطلب کا ہے: آتما غیر فانی ہے اور کبھی اپنی ذاتی صفات کو نہیں کھوتا۔ اس جملے کو بھی ایک لزوم (دو یا تہی) مانا جاتا ہے جس سے برہم کی مانند روح کے غیر فانی ہونے کا نتیجہ نکالا جاسکتا ہے۔ <sup>۲۲۸</sup> (اتلج (انومان) کے بارے میں منبارک کی تعلیم میں اور کوئی قابل ذکر بات نہیں ہے۔

علم مشابہت کو ایک جدا گانہ پرمان اُپسان سے منسوب کیا جاتا ہے۔ یہ احساس مشابہت (ساورشہ) اور اک یا شاستروں کے بیان کے ذریعے ممکن ہے۔ چنانچہ انسان چہرے اور چاند میں مشابہت دیکھ سکتا ہے یا شاستروں کے مطالعے سے کہ آتما اور برہم اپنی فطرت میں مشابہ ہیں۔ اس مشابہت کو سمجھ لیتا ہے اور اس شاستر کو ایک انومان میں مثال یا توضیح کے قصبے کے اندر شامل کیا جاسکتا ہے اور جس سے کسی شے کی نفی یا نیستی کی اطلاع حاصل ہوا سے بھی پرمان (انوپلیدی) خیال کیا جاسکتا ہے۔ یہ پرمان چار کم کا ہے وہ نفی جو پیدائش سے پہلے ہو۔ پرگ ابھاؤ۔ ایک ہستی کا دوسری ہستی میں نہ ہونا یعنی نفی بطور غیریت کے اینو نیابھاؤ تیسری قسم کسی شے کے نہ رہنے اور مٹ جانے کی نفی جو صولس ابھاؤ اور چوتھی قسم کسی شے کا کبھی نہ ہونا۔ لیکن انوپلیدی کو جدا گانہ پرمان ماننا غیر ضروری ہے کیونکہ نظام منبارک میں نفی کو ایک جدا گانہ معقول تسلیم نہیں کیا گیا۔ نفی کا اور اک اس کے سوا کچھ نہیں ہے، کہ اس میں نفی سے معروض کے محل کو اس کے عدم تعلق میں دیکھا جاتا ہے۔ معروض کی نفی متقدم مٹی کے ڈھیلے کے سوا کچھ نہیں ہے اور صراحی کا دھونس ابھاؤ (نفی بعد از ظہور) صراحی کے ٹوٹے چھوٹے ٹکڑوں کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ اور اینو نیابھاؤ (نفی غیریت) اس ہستی کا نام ہے جو کسی دوسری ہستی کے غیر کے طور پر مد رک ہوتی ہے۔ اور کسی دماغ میں بھی موجود نہ ہونا نفی کے محل کے سوا کچھ نہیں۔ پس اس نفی کے پرمان کو اور اک میں شامل کیا جاسکتا ہے اور نتیجے یا کٹائیے کے پرمان کو معقولیت کے ساتھ قانونان کی ایک قسم خیال

بانتا کہا جاسکتا ہے اور سمجھ پرمان کو بھی معقولیت کے ساتھ استدلال کا ایک استخراجی جزو خیال کر سکتے ہیں۔

مقلدیں مبارک اہل شکر کی مانند پرمانوں کا بذات خود صحیح ہونا تسلیم کرتے ہیں۔ بذات خود صحیح ہونے (سو تو) کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ یہ امر واضح کہ جو کسی نقص کی عدم موجودگی میں مبادی تعلم کا اجتماع ایک ایسا تعلم پیدا کرتا ہے۔ جس کی نوعیت کو ہو ہو ظاہر کرتا ہے۔ جس طرح آنکھ جب کسی رنگین شے کو دیکھتی ہے تو اس کے ساتھ ساتھ رنگوں والے رنگوں اور صورتوں کو بھی دیکھا کرتی ہے۔ اس طرح یہ پرمان کسی شے کے تعلم کے ساتھ اس تعلم کی صحت کا بھی یقین دلاتا ہے۔ مگر ذات ایزدی کو صرف شائستگیوں کی عبارات سے ہی ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ ان عبارات کی معنی خیز طاقتیں خود فاعل باری سے براہ راست نمودار ہوتی ہیں۔ دراصل نفوس انفرادی کے تمام خواہ خدا سے ہی حاصل ہوتے ہیں لیکن انسانی ذہن کے نقائص سے ملوث ہونے کے باعث اسے ظاہر نہیں کر سکتے۔ اہل میامسا کا یہ خیال غلط ہے کہ ویدوں کے تمام حصص میں صرف ویدک فرائض کے متعلق احکامات ہی پائے جاتے ہیں کیونکہ اعمال کے نتائج بالا خسر برہم کو جاننے کی خواہش پیدا کر کے اس کے ذریعے نجات کے لئے قابلیت کو پیدا کرتے ہیں۔ پس اس نقطہ پر نگاہ سے تمام فرائض کی بجا آوری کا آخری نشانہ حصول نجات ہے جس شخص نے برہم کا کشف حاصل کر لیا ہے اس کے لئے فرائض کی ادائیگی کوئی معنی نہیں رکھتی۔ کیونکہ برہم گمان ہی تمام اعمال کا آخری ثمر ہے۔ جس طرح مختلف اقسام کے بیج بونے جاسکتے ہیں۔ لیکن اگر بارش نہ ہو۔ تب یہ مختلف قسم کے بیج مختلف قسم کے درخت پیدا نہیں کر سکتے اسی طرح اعمال بذات خود اور خود بخود پھلوں کو پیدا نہیں کر سکتے۔ صرف رحمت ایزدی کی بدولت ہی اعمال اپنے مخصوص پھل پلایا کرتے ہیں۔ اسی طرح اگرچہ ضروری فرائض تذکیہ قلب اور خواہش نجات کی پیدائش کے لئے مطلوب ہوتے ہیں۔ مگر وہ بذات خود آخری نشانہ نہیں سمجھے جاسکتے۔ آخری مقاصد سے گمان کے لئے خواہش پیدا کرنا اور انتہائی وصال باری ہیں۔

## رامانج اور بھاسکر کے خیالات کی تنقید

رامانج اور اس کے مقلدین کا نظریہ یہ ہے کہ لالوچ اور غیر ذی حیات دنیا خدا کے ساتھ اس کی صفات کے طور پر مربوط ہیں۔ صفات (ویشیش) کا کام یہی ہے کہ وہ اپنی موجودگی سے ایک شے کو دیگر مشابہ اشیاء سے تمیز کرتی ہیں۔ چنانچہ جب ہم کہتے ہیں "رام جو دشرتہ کا لڑکا ہے" تب "دشرتہ کے لڑکے کی صفت رام کو دوسرے دو راموں بلرام اور پرشورام سے تمیز کرتی ہے۔ لیکن انفرادی لالوچ اور غیر ذی حیات دنیا کو برہم کی صفات بتلانے سے کوئی ایسا مقصد حاصل نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ صفات برہم کو اپنی قسم کے کسی دیگر شخص سے تمیز نہیں کرتیں۔ کیونکہ مقلدین رامانج بھی ذی شعور لالوچ۔ بے شعور دنیا اور ان دونوں پر حکمران خدا کے سوا کسی اور قوت کو تسلیم نہیں کرتے چونکہ برہم کو تمیز کرنے کے لیے کوئی دوسری شے ہی موجود نہیں ہے۔ لالوچ اور مادے کا تصور بھی بطور صفات مینزہ کے بے سود معلوم ہوتا ہے۔ صفات کا دوسرا کام یہ ہے۔ ۴۲۰۔ کہ وہ جس جوہر سے تعلق رکھتی ہیں۔ وہ ان کی بدولت بہتر طور پر جانا جاتا ہے۔ صفات ازدی کے طور پر لالوچ اور مادے کا علم اسے بہتر طور پر جاننے میں ناطمعاون نہیں ہو سکتا۔

پھر دیکھتے اگر خدا لالوچ اور مادے سے تعلق رکھتا ہے۔ تب وہ اس نقائص سے بھی تعلق رکھتا ہے یہ سوال ہو سکتا ہے کہ کیا برہم جس کے اندر لالوچ اور مادہ ہستی رکھتے ہیں بے صفت ہے یا باصفت صورت اول میں رامانجیوں کو اول شکر کی مانند ایک لاصفات ہستی کا وجود ماننا پڑے گا اور برہم کے اندر ایک ایسے جزو کا بھی اقرار کرنا پڑے گا جو لاصفات ہستی کے طور پر بذات خود موجود ہے اگر برہم اپنے جزو میں لاصفات اور دوسرے جزو میں باصفات ہو۔ تب وہ صرف اپنے بعض اجزاء میں جزوی طور پر علیم کل ہوگا۔ نیز اگر برہم کی منزہ اور لا تعلق ذات کو علیم کل مانا جائے تب ایک برہم تو علیم مطلق کے ساتھ تعلق رکھنے والا ہوگا اور دوسرا مادہ اور روح

کے ساتھ مربوط ہوگا اور مشروط وحدت وجود کا مسئلہ غلط ثابت ہوگا۔ چونکہ برہم کی ذات منزہ ارواح اور مادے سے باہر ہے۔ تب ان دونوں کا کوئی اندرونی ناظم نہ ہوتے کے باعث یہ خدا سے آزاد ہوں گے۔ اس نظریے کے مطابق خدا اپنے بعض اجزائیں اعلیٰ ترین اور پاکیزہ ترین صفات کے ساتھ تعلق رکھے گا اور اپنے دوسرے اجزائیں نامکمل ارواح اور عالم مادی کی صفات سے آلودہ ہوگا۔ دوسری صورت میں یعنی اگر ارواح اور مادے سے تعلق رکھنے والا برہم وہ انتہائی حقیقت ہو جو مادہ اور ارواح کے ساتھ متصف ہے۔ تب وہ ایک کی بجائے دو اجزائے ترکیبی رکھے گا اور بطریق سابق وہ پاک اور ناپاک صفات قبائضہ سے تلاءم رکھنے والا ہوگا۔ نیز اگر خدا کو ایک وحدت مرکب مانا جائے۔ اور مادہ اور ارواح جو باہمی طور پر تمیز اور مختلف خیال کیے جاتے ہیں اگر اس کے اجزائے ترکیبی مانے جائیں اگرچہ وہ اپنی ذات میں ان سے مختلف ہے۔ تب یہ بات خیال میں لانی مشکل ہوگی۔ کہ ان حالات میں وہ اجزائے ترکیبی کیونکر بیک وقت خدا کے ساتھ ایک اور بھر بھی اس سے مختلف ہو سکتے ہیں۔ مبارک کے نظریے کی رو سے شری کرشن مالک (پریمجو) اور انتہائی برہم (حقیقت) ہے اور وہ اس دنیا کا سہارا ہے۔ جو ارواح اور مادے سے مرکب ہے اور جو اس سے پیدا ہو کر اسی کے تابع ہیں اور ایک منحصر ہستی رکھتے ہیں۔ جو اشیا ماتحت ہستی (پرمنتر ستو) رکھنے والی نہیں۔ وہ دو قسم کی ہیں ایک تو ارواح جو اگرچہ جنم مرن میں سے گزرتی ہیں مگر اپنی ذات میں ابدی ہیں۔ دوسری قسم کی شے مادہ ہے۔ جو اس جسمانی بناوٹ کا مسالہ ہے جو ہمیں سہارا دیتی ہے۔ جن شاستروں میں دوئی کی تعلیم دی گئی ہے۔ وہ اس دوئی کی طرف اشارہ دیتے ہیں۔ جو برہم جو ایک بذات خود قائم حقیقت واحد ہے اور ارواح اور مادہ جو منحصر ہستی رکھتے ہیں۔ ان کے درمیان پائی جاتی ہے۔ اور وہ عبارت جو دوئی سے منکر ہیں۔ اس انتہائی حقیقت کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ جو ایسی غیر منحصر ہستی رکھتی ہے جو ہر ایک قسم کی ہستیوں کا عمل مشترک ہے اور شاستروں کی جو عبارات منفی طریق سے گیتی نیکی کو برہم کی طرف اشارہ دیتی ہیں یہ ظاہر کرتی ہیں کہ کس طرح برہم دیگر تمام

اشیا سے مختلف ہے یا با الفاظ دیگر برہم کی طرح مادہ اور ارواح سے جو شرائط مادی سے  
 مشروط ہیں۔ مختلف ہے۔ پس اسی طرح برہم وہ ہستی مطلق ہے۔ جو تمام نیک اور  
 شرعیانہ صفات کا گھر ہے اور ان تمام ہستوں سے مختلف ہے۔ جو منحصر وجود رکھتی ہیں  
 جیسا کہ پہلے بتلایا گیا ہے۔ موحدانہ عبارات یہ ظاہر کرتی ہیں۔ کہ مادی دنیا مطلقاً متعلقہ  
 ارواح منحصر وجود رکھنے کے باعث برہم سے الگ ہستی نہیں رکھ سکتے اور ان معنوں  
 میں اس کے ساتھ واحد ہیں نیز ان کی ہستی کا جو ہر بھی برہم میں ہے (برہماत्म) جو  
 ان کے جزو کل میں نفوذ کیے ہوئے ہے۔ اسی پر ان کا سہارا اور اسی میں ان کی بود ہے۔  
 اور وہ ہمیشہ اسی کے مقبوض اور تابع رہتے ہیں۔ جس طرح تمام انفرادی اشیا طرحی  
 پتھر وغیرہ کے متعلق کہا جاسکتا ہے، کہ ان سب کے جزو کل میں ان کے مادی ہونے  
 کے باعث ان میں مادیت (درویت) سرایت کیے ہوئے ہے۔ اسی طرح ارواح اور  
 مادے کو اس سچائی کی بنا پر برہم کہہ سکتے ہیں۔ کہ ان میں برہم ان کی اندرونی ہستی  
 کے طور پر نفوذ کیے ہوئے ہے۔ لیکن جس طرح ان انفرادی اشیا میں سے کسی  
 ایک کو بھی بذات خود مادیت نہیں کہہ سکتے۔ اسی طرح ارواح اور مادے کو بھی برہم  
 کے ساتھ ایک نہیں کہا جاسکتا۔

مقلدین بھاسکر کا یہ دعویٰ غلط ہے۔ کہ انفرادی ارواح اسی حد تک باطل ہیں  
 جہاں تک کہ وہ پاک برہم پر مادی (تحدید) لگنے کے باعث نمود بے بود رکھتی ہیں۔  
 ان شرائط (آپادھیوں) کی مابینیت کو سمجھنا ممکن نہیں۔ جو برہم پر عاید ہوتی ہیں۔ اس  
 کے یہ معنی ہو سکتے ہیں۔ کہ ذراتی فرد برہم پر ان شرائط کے عاید ہونے سے ظہور میں آتا  
 ہے جس کی وجہ سے برہم بہت کھلی انفرادی روح معلوم ہونے لگتا ہے۔ یا جس کے  
 باعث برہم ٹکڑے ٹکڑے ہو کر انفرادی روح یا شرائط سے مشروط طور پر برہم معلوم  
 ہوتا ہے یا خود شرائط ہی فرد کے طور پر نظر آتی ہیں۔ برہم متجانس والا جزا اور تاثیر  
 ہونے کے سبب ٹکڑے ٹکڑے نہیں ہو سکتا اور اگر ایسا ہو جی سکتا۔ تب بھی انفرادی  
 ارواح اس تفرق کے متنازع ہونے کے باعث دمانے میں آغاز رکھتی ہوئی ابدی  
 نہ ہوتیں اور یہ بات تسلیم کرنی پڑتی ہے کہ اس نظریے کی رو سے برہم اتنے ہی اجزا  
 میں متفرق ہو گا جتنی کہ ارواح موجود ہیں۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ شرائط سے



بابت مشروط اجزائے برہم انفرادی ارواح معلوم ہوتے ہیں۔ تب برہم ان تمام حالات کے نقائص سے متاثر ہوگا۔ جو اسے انفرادی ارواح کی پیدائش کے لئے اجزا میں بدل سکتے ہیں۔ مزید براں حالات کی تغیر پذیر فطرت کے باعث روحوں کی فطرت مختلف ہوگی اور اس طرح پر وہ خود بخود مقید اور آزاد ہونے کے قابل ہوں گی۔ اگر حالات کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ برہم بھی متغیر ہوتا ہو۔ تب برہم کو بے اجزا یا ساری کی کل کہنا غلط ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے کہ برہم اپنی طبیعت میں ہی شرائط سے مشروط ہو جاتا ہے۔ تب ایک پہلو پر تو کوئی پاک اول برتر برہم نہ ہوگا اور دوسرے پہلو پر جس کا جسم میں ایک ہی آتما ہوگا۔ نیز اگر افراد کو برہم سے بالکل ہی مختلف خیال کیا جائے۔ تب یہ دعویٰ کہ وہ برہم کے مشروط ہونے سے منور ہوتے ہیں۔ ترک کرنا پڑے گا۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ خود شرائط ہی افراد ہیں۔ تب یہ نظریہ چارواکوں کی مانند مادہ پرستی کا ہوگا۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ شرائط برہم کی فطری صفات مثلاً علم مطلق وغیرہ کو ہی ڈھانکتی ہیں کیونکہ یہ صفات ذاتی ہونے کے باعث رفع نہیں کیجاسکتیں نیز اس بارے میں سوالات اٹھ سکتے ہیں کہ برہم کی یہ ذاتی صفات برہم سے مختلف ہیں یا نہیں یا کیا یہ اختلاف در وحدت کا معاملہ ہے۔ وہ برہم سے مطلقاً مختلف ہو نہیں سکتیں کیونکہ اس کے معنی تو اقرار شذویت ہوں گے۔ اور نہ ہی وہ برہم کے ساتھ ایک ہو سکتی ہیں۔ کیونکہ اس حالت میں وہ برہم کی صفات نہ ہوں گی۔ اگر یہ اس کی اپنی ذات ہو۔ تب یہ چھپائی نہیں جاسکتی۔ کیونکہ اس صورت میں برہم اپنا تمام علم مطلق کھو بیٹھے گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ وحدت میں اختلاف کا معاملہ ہے۔ تب اس کے معنی مذہب مبارک کی قبولیت ہوں گے۔

۴۳۳

مزید براں اگر یہ کہا جائے کہ علم مطلق وغیرہ نام نہاد صفات ذاتی ہی شرائط کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ تب یہ سوال ہو سکتا ہے کہ یہ شرائط برہم سے مختلف ہیں یا اس کے ساتھ ایک ہیں۔ دوسری صورت میں ان کے اندر اس امر کی قابلیت ہی نہ ہوگی کہ برہم میں کثرت پیدا کریں پہلی صورت میں یہ پوچھا جاسکتا ہے کہ آیا وہ خود بخود کل پذیر ہوئی ہیں۔ یا کسی اور ہستی یا برہم کے ذریعے؟ پہلے نظریے پر تو خود رکھنے کا اعتراض ہو سکتا ہے۔ اور دوسری صورت میں لامحدود و لازم ہوگا تیسری حالت میں مانند لال دوری عاید ہوگا۔

مزید براں اس نظریے میں برہم کے ابدی ہونے کے باعث اس کی حرکت پذیری بھی ابدی بات ہوگی اور کسی وقت بھی عمل شرائط بند نہ ہو سکنے سے نجات محال ہوگی شرائط کو باطل۔ غیر حقیقی اور غیر موجود نہیں کہہ سکتے۔ ورنہ اس کے معنی مسلک انبار کی قبولیت ہوں گے۔ علاوہ ازیں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ آیا شرائط کا عاید ہونا بعض اسباب پر منحصر ہے یا وہ بلا سبب عمل پذیر ہوتی ہیں۔ پہلی صورت میں لامحدود دور لازم آتا ہے۔ اور دوسری حالت میں نجات یافتہ ارواح بھی پھر مقید ہو سکتی ہیں۔ نیز یہ سوال بھی ہو سکتا ہے کہ آیا علم مطلق وغیرہ صفات جو برہم سے تعلق رکھتی ہیں۔ سارے برہم میں سرایت کئے ہوئی ہیں یا اس کے خاص خاص اجزاء سے متعلق ہوتی ہیں۔ پہلے نظریے میں اگر برہم کی صفات کلی طور پر دھنک جائیں تب تو نجات کا امکان ہی نہیں رہتا اور سارے شعور پر جہالت چھا جانے کے باعث بالکل ہی تاریکی یا اندھا پن ہو گا دوسرے نظریے کی رو سے برہم کا علم مطلق صرف اس کی ایک صفت یا جزو ہونے سے برہم کی برہمیت مجموعی کوئی اہمیت نہیں رہ جاتی بھاسکر کے طریق کی پیروی کرتے ہوئے۔ یہ پوچھا جاسکتا ہے کہ آیا نجات یافتہ ارواح جدا گانہ ہستی رکھتی ہیں یا نہیں۔ اگر پہلی بات مانی جائے اور اگر شرائط کے منہدم ہونے پر بھی انفرادی روح اپنی جدا گانہ ہستی کو برقرار رکھتی ہے۔ تب اس خیال کو خیر باد کہنا پڑے گا۔ کہ اختلافات شرائط کے سبب پیدا ہو کرتے ہیں۔ اگر بحالت نجات ارواح کی خصوصیت برقرار نہیں رہتی۔ تب تو ان کی اصل روح ختم ہو جاتی ہے اور یہ بات شکر کے مسئلہ مایا سے ملتی جلتی ہوگی جس کی مدد سے مانا جاتا ہے کہ خدا اور ارواح دونوں کی ذات غیر فانی ہے۔

یہ فرض کرنا غلط ہے کہ افراد وہ اجزاء ہیں جن سے برہم بنتا ہے۔ کیونکہ اجزاء مرکب ہونے کی حالت میں برہم خود فانی ثابت ہو گا۔ جب شناسندہ دنیا اور ارواح کو برہم کے اجزاء بتلایا کرتے ہیں۔ تب ان کی تاکید زیادہ تر اس بات پر ہو ا کرتی ہے کہ برہم غیر محدود ہے اور دنیا اس کے مقابلے میں بہت ہی صغیر ہے۔ یہ خیال کرنا بھی مشکل ہے کہ کس طرح نفوس یا انتہ کرن برہم کو محدود کرنے والی شرائط کے طور پر عمل کر سکتے ہیں۔

برہم ان نغمہا و شرائط کو اپنی ذات کی کانٹ چھانٹ کرنے کی اجازت ہی کیونکر دے سکتا ہے؟ وہ اغروی ارواح کی پیدائش کے لئے یہ شرائط پیدا کر سکتا تھا۔ کیونکہ ان شرائط کے وجود میں آنے سے پہلے یہ ارواح موجود نہ تھیں۔ پس بھاسکر کا یہ عقیدہ کہ برہم کی وحدت اور امتیاز کا تصور ان شرائط کے عمل پذیر ہونے سے پیدا ہوتا ہے بالکل ہی باطل ہے۔

نمبرارک کے نظریے کے مطابق برہم اور جیو کے درمیان جو وحدت اور اختلاف موجود ہے۔ وہ قدرتی (سو بھارک) ہے اور شرائط کے باعث (اوپادھاک) نہیں جیسا کہ بھاسکر خیال کرتا ہے۔ سانپ کا کنڈل لمبے سانپ سے جیسا کہ وہ بذات خود مختلف ہوتا ہے لیکن پھر بھی اس کے ساتھ ان معنوں میں ایک ہوتا ہے، کہ کنڈل ایک معلول ہے وہ سانپ پر جیسا کہ وہ ہے منحصر اور اس کا مقبوض ہوتا ہے اور وہ سانپ کی فطرت سے جیسی کہ وہ ہے۔ کوئی جدا گانہ وجود نہیں رکھتا۔ یہ کنڈل سانپ کی طویل صورت میں صرف غیر متفرق حالت میں پایا جاتا ہے مگر دکھلائی نہیں دیتا ہے اور یہ سانپ کے سوا کچھ نہیں جو اس کے ہر جزو میں سرایت کئے ہوئے کلی طور پر اس کا سہارا ہے۔ اسی طرح ارواح اور مادہ کی کائنات بھی اپنے ایک پہلو میں برہم کے ساتھ بالکل ہی ایک ہے۔ کیونکہ یہ بالکل اسی کے سہارے موجود ہو کر۔ اسی پر ہی بالکل منحصر اور اپنے ہر جزو میں اسی کے زیر اثر ہے۔ اور اس پر بھی دوسرے اعتبار سے اپنے تمام ظہورات و اعمال مرئی میں اس سے مختلف ہے۔ دوسری مثال جس کے لئے مقلدین نمبارک اسی بات کی توضیح کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ سورج اور اس کی شعاعوں کی ہے جو اس کے छात्ھ بیک وقت ایک بھی جوتی ہیں اور اس سے مختلف بھی دکھائی دیتی ہیں۔

اس نظریے اور رامانجنوں کے نظریے میں یہ فرق ہے کہ جہاں موغل الذکر یہ خیال کرتے ہیں کہ ارواح اور مادہ برہم کی ذات کو مشروط کرتے ہیں۔ اور اس لحاظ سے اس کے ساتھ ایک ہیں۔ مسبق الذکر نظریہ رکھنے والے اس بات کی تردید کرتے ہیں کہ ارواح اور مادہ برہم کی ذات میں ایک یا متاثر تبدیلی پیدا کرتے ہیں۔

### حقیقتِ عالم

مقلدین شکر کہتے ہیں کہ اگر دنیا جو اپنی ماہیت میں معلول ہے۔ حقیقی ہوتی۔

تب برہم کی معرفت حاصل ہونے پر تو نہ ہو سکتی۔ اور اگر یہ مہوہوم ہوتی تب یہ ہمارے  
 حواس کے روبرو نمودار نہ ہوتی۔ مگر دنیا ہمارے حواس کے سامنے نمودار ہوتی ہے اور تو بھی  
 ہو سکتی ہے۔ اس لئے یہ ایک ناقابل تعریف فطرت رکھتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ دنیا  
 باطل ہے۔ لیکن اس طرح ناقابل تعریف ہونے کے معنی کیا؟ اس کے معنی تو یہ ہیں کہ مہوہوم سنگ  
 کی مانند عدم مطلق بھی نہیں ہو سکتے۔ نہ اس کے معنی وجود مطلق کے ہو سکتے ہیں کہ اس کو روح کہا  
 جا سکے۔ لیکن تمام اشیاء تو موجود ہوتی یا ہیں یا غیر موجود۔ کیونکہ موجود اور غیر موجود سے مختلف اور کوئی تیسرا  
 مقولہ ہی نہیں ہے۔ یہ کوئی ایسی شے بھی نہیں ہو سکتی جس کی کوئی تعریف ہی نہ ہو سکے کیونکہ اسے ناقابل ترین کہنا  
 بھی تو ایک طرح کی تعریف ہے۔ اسے وہ شے بھی نہیں کہہ سکتے۔ جو ہستی کا محل نہ ہو کیونکہ  
 مہوہوم ہستیوں میں بھی یہ بات نہیں پائی جاتی اور برہم بھی جسے موجود سمجھا جاتا ہے  
 اور جو بالکل لاصفات ہے۔ کسی حقیقی ہستی کا محل نہیں ہے۔ کیونکہ بذات خود ہمت ہے  
 اور کسی دوسری ہستی کا محل نہیں ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ برہم ظواہر باطل کا محل ہے۔  
 تو یہ بات نام نہاد ناقابل تعریف کے متعلق بھی درست ہوگی۔ برہم کسی ایسی شے کا محل  
 نہیں ہے۔ جو اس کی مانند ہی درجہ ہستی رکھتی ہو۔ اور نہ ہی اس کی یوں تعریف کیا جاسکتی ہے۔  
 کہ وہ موجود یا غیر موجود کا محل نہیں ہے۔ کیونکہ کوئی شے نہ ہستی نہیں ہے۔ جو عدم مطلق کا سہارا  
 ہو۔ مہوہوم شے بھی اپنی ہستی کا محل نہیں ہو سکتی۔ مزید براں چونکہ برہم اور وہی شے  
 دونوں ہی لاصفات ہیں۔ وہ خود ہی اس شے کا محل خیال کیے جا سکتے ہیں جو ہمت بھی  
 ہے اور ہمت بھی۔ اور اسی وجہ سے خود ہی ناقابل تعریف سمجھے جا سکتے ہیں۔  
 یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ ناقابل تعریف ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اس کے متعلق  
 کوئی بیان نہیں دیا جاسکتا کہ وہ ایسا ہے یا یہ ایسا نہیں۔ کیونکہ خود برہم کے متعلق  
 ایسا کوئی بھی تسلی بخش بیان نہیں دیا جاسکتا۔ اس طرح برہم اور ناقابل تعریف کے درمیان  
 کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ ناقابل تعریف وہ ہے کہ جس کی ہستی  
 کے متعلق کوئی ظہارت نہ دیکھا سکے۔ یہی بات برہم کے متعلق بھی کہی جا سکتی ہے۔ کیونکہ  
 برہم کے لاقصور جو ہر پاک ہونے کے باعث اس کی ہستی کو کسی ثبوت سے ثابت نہیں کر سکتے۔  
 اور جب یہ کہا جاتا ہے کہ ناقابل تعریف وہ ہے جو نہ ہمت ہے اور نہ نیست۔  
 تب ان دونوں اصطلاحوں کے معنی ناقابل فہم ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ ہستی کے معنی

باید بطور ایک جماعتی تصور کے ”وجود“ نہیں ہیں، کیونکہ ایسا تصور نہ تو برہم میں موجود ہے اور نہ ظہورِ عالم میں پایا جاتا ہے۔ ہستی کو عملی تاخیر بھی نہیں کہہ سکتے اور نہ وہ شے جو کبھی رد نہیں ہوتی۔ اور نہ ہی نیستی کی تعریف کیا جاسکتی ہے کہ وہ رد ہو جاتی ہے۔ کیونکہ ظہورِ عالم جو رد ہو سکتا ہے نیست نہیں سمجھا جاتا۔ ہستی اور نیستی کی تعریف بھی کیا جاسکتی ہے۔ کہ وہ جو ثابت ہو سکتی ہے اور جو ثابت نہیں ہوتی۔ مزید براں یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ ظہورِ عالم ان تمام اشیاء سے مختلف ہے۔ جنہیں ہست یا نیست کہا جاسکتا ہے کیونکہ اسے ایک عملی حقیقت مانا جاتا ہے (ویوہارک ستا)۔ اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ کسی شے کی غفلت کی تعریف ہست یا نیست کے طور پر ٹھیک طرح نہ کی جاسکے۔ تو وہ بالکل ہی غلطی ہوگی (اواسقو)۔ اگر کسی شے کو بطور ہست یا نیست کے ٹھیک طرح بیان نہ کیا جاسکے۔ تب اس کے یہ معنی نہیں ہوتے کہ وہ غیر حقیقی ہے۔ اودیا کے انتہائی خاتمے کی ماہیت کو نہ ہست کہا جاسکتا ہے اور نہ نیست۔ مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ اودیا کا خاتمہ بھی غیر حقیقی اور ناقابلِ تعریف ہے۔

اور صرف اسی بیان سے کہ یہ دنیا علم کے ذریعے رد ہو سکتی ہے۔ اس کا بطلان ثابت نہیں ہوتا۔ یہ فرض کرنا غلط ہے کہ علم صرف جہالتِ باطلہ کو مٹاتا ہے۔ کیونکہ علم تو اپنی ہی نفی کو مٹا دیتا ہے۔ جو اس کی مانند مافیہ رکھتی ہے کسی ایک شے مثلاً صراحی کا علم کسی دوسری شے کے علم سے دور ہو جایا کرتا ہے۔ تحت الشعوری اثرات (سنگار) شناخت سے مٹ جاتے ہیں۔ اور دنیوی اشیاء کے تقاضے کے علم سے لغت دور ہو جاتی ہے۔ اسی طرح نیک اعمال گناہوں کو مٹا دیتے ہیں۔ زیرِ بحث معاملے میں بھی فرض کیا جاسکتا ہے کہ صرف برہم گمان نہیں بلکہ اس کی ذات کا مراقبہ ہی دنیا کے متعلق تصوراتِ باطلہ کو دور کرتا ہے۔ اس طرح اگر قیدِ حقیقی بھی ہو۔ تو بھی برہم کی ذات پر مراقبہ کے ذریعے اس کے کٹنے پر کوئی اعتراض نہیں کیا جاسکتا اگر شاستر اسی تعلیم دیتے ہوں۔ کسی بھی جائز مفرد نے سے یہ نتیجہ نہیں نکل سکتا کہ جو شے غلطی ہو سکتی ہے یا ریل ہو سکتی ہے وہ ضرور باطل ہوتی ہے اور یہ بات تجربے کی بنا پر معلومِ العام ہے کہ جو شے مثالی ہے اور جو شے حسی ہے وہ دونوں یکساں مرتبہ ہستی رکھتی ہیں۔ اگر برہم کا عرفان دنیوی نظریے کو مٹا سکتا ہے۔ تب تو وہ نظریہ بھی لازمی طور پر حقیقی اور درست ہو گا۔ چہ کہ علم اور معدوم علم ایک ہی

مرتبہ وجود رکھتے ہیں اور نیز وہ محل جس کے اندر نقائص واقع ہوتے ہیں۔ ایک ہی بابۃ درجہ ہستی کے ہوا کرتے ہیں۔ اسی طرح برہم اور اگیان ایک ہی مرتبہ ہستی رکھنے سے مساوی طور پر حقیقی ہیں۔

علاوہ بریں جسے اگیان کہا جاتا ہے اگر وہ صرف علم باطل ہے تب جبکہ یہ کشف ذات سے دور بھی ہو چکا ہو۔ اس امر کی کوئی وجہ ہی نہیں کہ وہ جیون کتی یا سنت پن میں بھی برقرار رہ سکے۔ پس صرف یہ امر واقعہ کہ کوئی شے علم سے دور ہو سکتی ہے۔ اس شے کا بطلان ثابت نہیں کرتا۔ وہ صرف علم کے ساتھ اس کے تضاد کو ظاہر کرتا ہے قید کسی طرح کے علم سے نہیں بلکہ رحمت ایزدی سے دور ہوتا ہے۔ صیح علم کا صرف یہی کام ہے کہ وہ بندھن (قید) کی گانٹھ کاٹنے کے لئے برہم کو اپنی رحمت نازل کرنے کے لئے جگا دے۔

نیز تمام شاستر اس بارے میں ایک زبان ہیں کہ جو دنیا ہم اپنے ارد گرد پاتے ہیں۔ برہم ہی اس کی حفاظت کرتا ہوا اسے برقرار رکھتا ہے۔ اگر دنیا صرف ظہور باطل ہوتی۔ تب یہ کہنا کوئی معنی نہ رکھتا۔ کہ برہم اسے برقرار رکھتا ہے۔ اسے اس شے کی حفاظت اور برقراری کے لئے راغب نہ کیا جاسکتا۔ جو باطل اور غیر حقیقی ہے۔ اگر خود برہم کو ہی جہالت کے زیر اثر مانا جائے۔ تب وہ برہم کہلانے کے لائق ہی نہیں ہے۔ قدیم طریق مناظرہ کی تقلید کرتے ہوئے مادھو مکند کہتا ہے کہ دنیا کے متعلق جس بطلان کا اعلان کیا جاتا ہے۔ وہ کبھی ثابت کیا یا سمجھا یا نہیں جاسکتا۔ دنیا کے بطلان کے ثبوت میں ایک یہ دلیل دی جاتی ہے کہ یہ ایک درشیر ہے یعنی جانی جاسکتی ہے اور ایک عقلی حالت کا معروض ہے۔ لیکن اگر ویدانت کی عبارات برہم کی ذات کی طرف اشارات دیتی ہیں۔ تب ان عبارات کے معنی کا سمجھنا اور محسوس کرنا لازمی طور پر برہم کی ذات کے متعلق یہ تصور رکھے گا۔ کہ وہ اس کا معروض ہے اور اس طرح خود برہم ہی ایک عقلی حالت کا معروض ہونے سے باطل ثابت ہو گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ برہم ایک عقلی حالت کا معروض صرف ایک مشروط حالت میں ہو سکتا ہے۔ اور مشروط

برہم مسلمہ طور پر باطل ہوتا ہے تب اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ برہم اپنی منزہ حالت میں کبھی ظہور پذیر نہیں ہوتا اس پاکیزگی کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ اگر برہم ان شاستروں کی عبارات کے مطابق جو اس کی ذات کو بیان کرتی ہیں۔ ایک عینی حالت کے ذریعے اپنی پاکیزگی میں خود اظہار ہی نہیں کر سکتا۔ تب یہ بذات خود روشن نہیں ہے۔ اور اگر وہ ایسی حالت کے ذریعے اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے۔ تب وہ ذہنی حالت کے ذریعے قابل اظہار ہونے کے باعث باطل ہو گا۔ یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ چونکہ جو کچھ بھی ناپاک ہے۔ وہ خود بخود روشن نہیں ہوا کرتا۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جو کچھ پاک (مقدس) ہوتا ہے وہ بذات خود مسور ہوتا ہے، کیونکہ ایک پاک ذات کے بالکل ہی تعلق ہونے سے نہ تو اس کی طرف کوئی اشارہ دیا جاسکتا ہے اور نہ اسے منفی لزوم کے ذریعے جانا جاسکتا ہے۔ پس جو ناپاک ہے۔ وہ بذات خود ایک مثبت ہستی کے طور پر جانا جاتا ہے نہ کہ پاک کے مقابلے میں۔ کیونکہ ایسے علم کے معنی علم پاکیزگی ہوں گے۔ پس اگر بذات خود مسور ہونے کی صفت کو پاکیزگی کی متضاد ناپاکیزگی ماننے سے انکار نہ کیا جائے۔ تب بذات خود مسور ہونے کو پاکیزگی کی صفت بھی نہیں کہہ سکیں گے۔ مزید براں اگر پاک برہم کو بھی عقلاً سمجھنا محال ہو سکتا تب کوئی نجات نہ ہوگی یا صرف مشروط برہم کے ساتھ ہی نجات ہوگی۔

اگر تمام چیزوں کو برہم میں مفروض خیال کیا جائے۔ تب ان اشیاء کے جاننے پر منزہ برہم بھی جانا جائے گا۔ اچند بھی کہتے ہیں کہ برہم من اور عقل تیز سے جانا جاتا ہے۔ ان میں ایسے جملے بھی ہیں۔ جو اعلان کرتے ہیں کہ منزہ برہم ہی دھیان کا مفروضہ (دوشے) ہوتا ہے۔

اور اگر اور کیا فہم جو بطلان ثابت کرتا ہے۔ شعور کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ تب چونکہ یہ مانا جاتا ہے کہ شعور منزہ وہم کے ذریعے تعلق اختیار کرتا ہے تو اس پر بھی مد رک ہوئے گا لہذا عاید ہو گا اس خصوص میں یہ امر خیال میں لانا چاہیے کہ کس طرح برہم جو اگیان کے ساتھ کوئی تضاد نہیں رکھتا۔ اگیان کے خلاف کیونکر مخالفانہ اثر کر سکتا ہے۔ جب کہ وہ ایک ذہنی حالت یا برقی کے ساتھ تعلق رکھتا ہو۔ یہ فرض کرنے کی بجائے تو یہ خیال کرنا ہی بہتر ہو گا کہ خود موضوع ہی اپنی جہالت کے خلاف اثر حاصل کر لیتا ہے۔

جب کہ وہ ایک ایسی ذہنی حالت کے ساتھ تعلق رکھتا ہے جو اس کی مانند مافیہ رکھتی ہو۔ اس مفروضے کی بنا پر مدراک ہونے کی قابلیت اس شعور کے تعلق میں نہیں پائی جاتی۔ جو ذہنی حالت سے مشروط ہو۔ کیونکہ شرط کا اثر معروض ہو کر تا ہے نہ کہ شعور پر اس طرح یہ بات فرض کیا جاسکتی ہے کہ ایک شے اپنے ہی مافیہ والی ذہنی حالت کے ذریعے قابل ادراک ہو جاتی ہے۔ یہ فرض کرنا کہ ایک ذہنی حالت یا درتی کا شعور پر عکس پڑنا لازمی امر ہے۔ غیر ضروری ہے۔ کیونکہ یہ بات خیال میں آسکتی ہے کہ خود ذہنی حالت سے ہی جہالت و عدم ہو جا کر تہی ہے۔ ایک شے اسی وقت جانی جاتی ہے جب کوئی ذہنی حالت اس کی نمائندگی کرتی ہو۔ اور کسی شے سے نگاہ ہونے کے لیے ضروری نہیں ہے کہ ذہنی حالت یا خیال یا نقشہ شعور میں منعکس ہو۔ نیز اگر برہم اپنا معروض آپ نہیں ہو سکتا۔ تب اسے بذات خود منور نہیں کر سکتے کیونکہ بذات خود روشن ہونے کے لیے ہی جانی ہیں۔ کہ یہ خود پر بذات خود ظاہر ہے اور اس کے معنی یہ ہوں گے کہ برہم اپنا معروض آپ ہے۔ اگر اس شے کو جو اپنا معروض آپ نہ ہو۔ بذات خود منور خیال کیا جاسکتا ہے تب تو لاشیائے مادی کو بھی بذات خود منور کہنا پڑے گا۔ مزید برآں لا تفرقہ برہم میں اس ذات سے الگ اس میں بلا واسطہ یا بذات خود منور ہونے کا امکان ہی نہیں ہے۔

موصد ان نظریے کے مطابق آتما کو علم محض مانا جاتا ہے جو نہ معروض ہے اور نہ موضوع۔ لیکن جو شے نہ معروض رکھتی ہو اور نہ کوئی موضوع۔ اسے علم کہنا مشکل ہے۔ کیونکہ علم وہ ہے۔ جو اشیا کو نمودار کرتا ہے۔ اگر اس شے کو جو اشیا کو ظاہر اور نمودار نہیں کرتی۔ علم کا نام دیا جائے۔ تب تو ایک صراحی کو بھی علم کا نام دیا جاسکتا ہے۔ اور قدرتی سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا اگر علم کو آتما کے ساتھ ایک مانا جائے۔ ایسا علم صحیح ہوتا ہے یا غیر صحیح۔ اگر وہ صحیح ہوتا ہو۔ تب تو اکیان بھی جو علم کے ذریعے چمکتا اور نمودار ہوتا ہے۔ صحیح متصور ہوگا اور اگر غیر صحیح ہوتا ہے۔ تب اس کا باعث کچھ نقائص ہوں گے اور آتما میں اس قسم کے نقائص کا امکان ہی نہیں ہے۔ اور اگر یہ علم نہ غلط ہوتا ہے۔ اور نہ صحیح۔ تب تو یہ علم ہی نہیں ہے اور اگر ظہور عالم ایک دھوکہ ہے۔ تب یہ لازمی طور پر برہم میں مفروض ہوگا۔ اور اگر برہم ایک ہوبہو ۴۴۰ دھوکے کا عمل ہو تب وہ ایک ایسی ہستی ہوگا۔ جو عام طور پر معلوم ہے مگر تفصیل



کے لحاظ سے نامعلوم ہے۔ مگر برہم ایسی ہستی ہی نہیں ہے جس کے متعلق ہم عام یا خاص علم رکھ سکیں۔ اس لئے برہم کو کہ کسی وہم کا عمل خیال نہیں کیا جاسکتا اس بارے میں یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے۔ اگر دنیا غیر موجود ہوتی۔ تب وہ شعور میں نمودار نہ ہو سکتی۔ مہوہمہ اشیا کا کسی کو احساس نہیں ہوا کرتا۔ یہ دلیل کہ ایک مہوہمہ سانپ بھی ڈر کا موجب ہو سکتا ہے۔ نادرست ہے۔ کیونکہ یہ مہوہمہ سانپ نہیں جو خوف پیدا کرتا ہے۔ بلکہ سانپوں کا واقعی علم اس ڈر کا موجب ہوتا ہے۔ بچہ ایک واقعی سانپ پر ہاتھ پھرنے سے بھی نہیں ڈرا کرتا کیونکہ وہ سانپوں اور ان کی ضرر رسانی کی صفت کا علم نہیں رکھتا۔ خوابات کو بھی ایشور کی حقیقی تخلیقات ماننا پڑتا ہے۔ انھیں مہوہمہ ظہورات نہیں کہہ سکتے۔ یہ دلیل کہ خوابات اس لئے باطل ہوتے ہیں کہ انھیں صرف غائم ہی دیکھا کرتا ہے۔ اور اس کے قرب میں موجود لوگ بھی انھیں نہیں دیکھتے۔ غیر صحیح ہے۔ کیونکہ خیالات اور جذبات بھی جنھیں ایک شخص محسوس کرتا ہے۔ دوسرے شخص کے احساس میں نہیں آیا کرتے۔

اس لیے دنیا برہم کے اوپر وہی طور پر عاید کی ہوئی نہیں۔ بلکہ برہم کی مختلف طاقتوں کا واقعی ظہور ہے۔ اس نظریے کا سانکھیہ کے نظریے سے یہ اختلاف ہے، کہ جب سانکھیہ بعض حقایق میں کلیتہً تغیر کا قائل ہے۔ مقلدین مبارک برہم کی مختلف طاقتوں کے قلب ماہیت میں اعتقاد رکھتے ہیں۔ خود برہم کبھی تغیر اور تبدیل نہیں ہوتا۔ صرف اس کی طاقتوں میں تغیر واقع ہوتا ہے اور اس تغیر سے ہی دنیا ظہور میں آتی ہے۔ یہ توجیہ کہ دنیا کی پیدائش مایا میں برہم کے عکس یا مایا سے مشروط ہو جانے کا نتیجہ ہے۔ غلط ہے۔ چونکہ مایا ایک بالکل ہی مختلف قسم کی حقیقت ہے۔ اس میں برہم کا کوئی عکس ممکن نہیں ہے اور نہ ہی وہ اس سے محدود اور مشروط ہو سکتا ہے۔ خواب کی رستی سے ایک چور کو باندھا نہیں جاسکتا۔

### دن مالی مشر

دن مالی مشر برندان سے تین میل کے فاصلے پر ایک گائوں تری یگ کارہنے والا

بھارو وراج خاندان سے ہوا ہے۔ وہ اپنی تصنیف ویدانت سدھانت سنگرہ میں  
جسے شرقی سدھانت سنگرہ بھی کہا جاتا ہے۔ مدرستہ نمبارک کے بعض اہم مسائل سان  
کو تھاپے۔ یہ کتاب کار کاؤں کی صورت میں لکھی گئی ہے اور اس کی شرح بھی دیجیٹی  
ہے جو برہم سوتر پر نمبارک کی تفسیر اور اس تفسیر پر دیگر تفسیر مبنی ہیں۔

۳۴۱ وہ اُن اشیا کی الفت کو غم کی موجب بتلاتا ہے۔ جو آقا سے باہر ہیں۔ غم کی  
ضد خوشی ہے تمام کام جو کسی خود غرضانہ مقصد کے حصول کے لیے کیے جاتے ہیں۔  
ایسے تمام اعمال کا ارتکاب جو وید کے احکام کے خلاف ہیں۔ اور ان فرائض کی عدم ادائی  
جضیں وید لازمی بتلاتے ہیں۔ گناہ ہیں۔ اس کے خلاف وہ تمام اعمال جو خدا کی خوشی  
کے موجب ہوتے ہیں۔ وہ نیکی پیدا کرتے ہیں یہ ایزدی طاقت ہے جو تمام نیکی اور بیدی  
کی جڑ میں کام کر رہی ہے۔ بدی کا کام ہم سے ایزدی طاقتوں کو چھپا لیتا ہے یہ اودیا  
دجہالت / واقعی اور ثبوت ہے اور مختلف افراد میں مختلف ہوتی ہے۔ یہ غلطی اور دھوکا  
پیدا کرتی ہے۔ جس میں ہم مبتلا ہو کر ایک شے کو کچھ اور ہی اور سمجھنے لگتے ہیں اور یہ علم  
باطل ہی دوبارہ جنم کا موجب ہوتا ہے۔ یہ اودیا مختلف افراد میں مختلف ہوتی ہے  
اسی اودیا کے اثر سے ہی انسان کو اپنی مقبوضات کے ساتھ مل لگاتا جو انھیں سیرئی  
کہنے لگ جاتا ہے اور انفرادی آزادی کا تجربہ باطل حاصل کرتا ہے حقیقت میں  
تمام اعمال خدا کی طرف سے صدور پاتے ہیں اور جب کوئی شخص اس حقیقت کو  
جان لیتا ہے۔ وہ پھر کسی شے کے ساتھ بھی دل بستگی نہیں رکھتا اور نہ ہی وہ اپنے  
اعمال کے آثار کی امید رکھتا ہے۔ اودیا ذہن اور اس کے سکھ دکھ کے تجربات  
کو پیدا کرتی ہے۔ نیز یہ ایسی الفت باطل پیدا کرتی ہے۔ جس کی وجہ سے روح  
اپنے تجربات کو اپنا خیال کرتی ہوئی اس قابل نہیں رہ جاتی۔ کہ وہ اپنی ذات کو  
پاک علم و سرور کے طور پر جان سکے۔ صرف وہیہ کت لوگ ہی اس حالت کا لطف  
اٹھایا کرتے ہیں۔ اور جو لوگ ابھی جیون مکتی اور سنت پن کی حالت میں ہیں وہ صرف

اس کا جزوی تجربہ حاصل کرتے ہیں۔ جہالت سے پیدا شدہ الفتوں کے باعث ہی انسان کو ایثار سے رہنمائی حاصل کرنے کے لئے جگایا جاتا ہے۔ جس طرح جہالت ایک واقعی تجربہ ہے۔ اسی طرح غم بھی ایک حقیقی تجربہ ہے۔ ہمارے تمام جنم اس وجہ سے وقوع میں آتے ہیں۔ کہ ہمارے اعمال احکام وید کے خلاف یا اپنی خواہشات کو پورا کرنے کے لئے ہوا کرتے ہیں۔ روحانی پاکیزگی اسی خیال سے حاصل ہوتی ہے۔ کہ ہمارے تمام اعمال ایزوی تحریک سے ظہور میں آتے ہیں اور کاموں کو کرنے والا کسی ام میں بھی آزاد نہیں ہے۔ جب ایک شخص محسوس کرتا ہے کہ دیگر اشیا کے ساتھ جھوٹے تعلق اور خود کو فاعل مختار خیال کرنے سے وہ دکھ پاتا ہے۔ تب قدرتا اپنے کاموں اور سبک دکھ کے تجربے میں دل چسپی کھو کر وہ تمام اشیا کو مضر نقایص سے ناقص دیکھا کرتا ہے۔ اسی ویراگیہ یا بے الفتی سے ہی ایثار مہربان ہوتا ہے۔ بھکتی کے حصول کا طریقہ بھی شاستروں میں بیان کیا گیا ہے۔ مثلاً اپنشدوں کو سننا (شرون) منطقیانہ کھوج سے ان کے معنی سمجھنا (منن) اور برہم کی ذات پر دھیان کا لگنا (ارہا) (ندی دھیان) تیسرا ذریعہ پہلے ہر دو ذرائع سے حاصل ہو سکتا ہے۔ کیونکہ دھیان کے لئے وہ براہ راست علم (انوجھ) ضروری ہے جو شرون اور (منن) کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا۔ ان اعمال کے ذریعہ تزکیہ قلب سے ہی خدا مہربان اور خوش ہو کر خود کو اپنے غائب پر اسی طرح براہ راست منکشف کر دیتا ہے۔ ٹھیک جس طرح کوئی شخص ضبط موسیقی کی بدولت راگ راگنیوں اور سروں کا وجدان حاصل کرنے لگتا ہے۔ براہ راست وجدان اپنے آتما کی ذات ہے کیونکہ اسی حالت میں کوئی ذہنی عمل نہیں ہو سکتا۔ تجربی علم کا اتلاف اور وجدان ایزوی ایک ہی شے ہیں اس مرتبے پر پہنچنے کے لئے جہالت یا ذہن کا مٹنا

۱۔ شرتی سدھانت سنگرہ ۱-۶۳۔ ون مانی مشر کی رائے میں فرد مرنے کے بعد اپنے اعمال کے مطابق سودگ یا عرک میں جاتا ہے اور اپنے کرموں کے باعث سکھ بھگئے یا دکھ سہ چکنے پر وہ انہیات میں جنم لیتا ہے۔ اس کے بعد حیوانات کے پچھلے درجوں میں۔ بعد ازاں یون اور لیچ کا جنم پاتا ہے۔ اس کے بعد انسانی ذاتوں میں۔ اور پھر برہمن کا جنم پاتا ہے۔

۲۔ شرتی سدھانت سنگرہ ۱۱-۱۳۔

ضروری ہے۔ صرف اسی طریق سے انسان برترین نجات کی حالت میں برہم کی ذات <sup>بات</sup> کو بطور سرور محسوس کرتا ہے۔ لیکن اس حالت میں وہ برہم کی تمام صفات کو نہیں جان سکتا کیونکہ خود برہم بھی اپنی تمام صفات کو نہیں جانتا۔ ایسی نجات صرف ایزدی رحمت ایزدی سے ہی میسر آ سکتی ہے۔ نجات کی حالت میں انسان خدا کے اندر اسی طرح جیا کرتا ہے جس طرح پچھلی سمندر میں تیرا کرتی ہے جس طرح خدا اس لئے پیدا نہیں کرتا کہ اس کے حسن و خوبی میں زیادتی ہو جائے گی۔ بلکہ اپنے حسن و خوبی کی خود روی سے پیدا کرتا ہے۔ اسی طرح نجات یافتہ ارواح خدا کے اندر اٹھلایا (کریٹا) کیا کرتی ہیں صرف اس وجہ سے کہ ان کی اپنی ذات عین سرور ہے نہ کہ اپنے سرور کو بڑھانے کے لیے۔ ذات ایزدی سدا ہمارے اندر موجود ہے اور جب وہ براہ راست و مدائن سے جانی جاتی ہے۔ تب ہی ہم نجات پاتے ہیں بعض لوگ اسی دنیا میں نجات حاصل کر لیتے ہیں۔ اور بعض حوالہ بالا میں جن میں سے وہ اپنے اعمال کے مطابق گذرا کرتے ہیں۔ مگر ہر قسم کی نجات کے یہی معنی ہیں کہ جہالت کے مٹ جانے پر انسان اپنی اصل صلی ذات میں جینے لگتا ہے۔ جیون کت اور سنت <sup>۴۴۳</sup> وہ ہوتے ہیں۔ جن کی اودیا مٹ چکی ہے۔ لیکن ان کے لئے ابھی پرار بدھ کو مونی کا بھل

۱۔ شرقی سدھانت مگرہ۔ ۱۱۔ ۱۲۔

۲۔ یہ کئی چار طرح کی ہو سکتی ہے سارہ یہ بھی کرشن کی بیرونی صورت کی مانند ہو جانا۔ سانوکیہ۔ اسی جہالم میں ریش پانا جہاں خدا رہتا ہے۔ سائیجیہ۔ خدایا محویت۔ سامیلیمہ۔ قرب ایزدی میں اس کی ایک صورت خاص کے تعلق میں جینا۔ خدا میں جو جالے کو وصال ایزدی سے تمیز کرنا ضروری ہے۔ بقوت تو ان حیوانات کی مانند ہے۔ مہنگوں میں گھما کرتے ہیں نجات یافتہ ہستیوں خدا سے الگ ہو کر جاتی ہیں۔ لیکن اس کے اندر رہتی ہیں۔ وہ ذات خدا سے باہر بھی آنے کے قابل ہوتی ہیں۔ اور ہم ان کے متعلق سنتے ہیں کہ وہ انی روہ۔ پروین۔ سکرتن اور واسد کے اجسام میں یکے بعد دیگرے داخل ہوتی ہیں۔ دنیا کی پیدائش سے ان نجات یافتہ رعوں کا کوئی تعلق نہیں ہو کرتا۔ مگر کائناتی فطرت کے درمیان بھی وہ غیر مغیر اور وہی کی وہی رہتی ہیں۔ وہ انس و تنہا دیپ کی مانند ہوتی ہیں جس کا ذکر ہما بھارت کے نارائیں پر پ میں آیا ہے۔ لیکن وہ ہمیشہ خدا کی مقبوض ہوتی ہوئی جس مقبض کے باعث کبھی مغموم یا دکھی نہیں ہو جیں۔



# بائیسواں باب

## وگیان بھکشو کا فلسفہ

### وگیان بھکشو کے فلسفے کے متعلق تصور عامہ

انتہائی مقصود غم کا خاتمہ نہیں بلکہ غم کے تجربے کا خاتمہ ہے۔ کیونکہ جب حالت نجات میں غم نہیں رہتا۔ تب خود غم کو نجات حاصل نہیں ہو جاتی۔ کیونکہ وہ دنیا میں موجود رہتا ہوا دوسروں کے دکھ کا موجب ہوا کرتا ہے۔ صرف نجات یافتہ فرد ہی غم کے تجربے سے چھٹکارا پاتا ہے۔ نجات کی انتہائی حالت سرور کی حالت میں ہو سکتی۔ چونکہ اس حالت میں ذہن اور ذہنی حالات ہی نہیں پائے جاتے۔ اس لئے تجربہ سرور ممکن نہیں ہے۔ آتما ایک ہی وقت خود سرور اور سرور کا تجربہ حاصل کرنے والا نہیں ہو سکتا۔ جب آتما کی ذات کو سرور (آنند) بتلایا جاتا ہے۔ تب اصطلاحاً اس کے معنی نفس غم ہوا کرتے ہیں۔

بھکشو بندی رج حقائق کا قائل ہے۔ اس کی رائے میں ایک حقیقت دوسری

حقیقت سے زیادہ پاندارا اور حقیقی ہوتی ہے۔ چونکہ پر ماتما سدا وہی کا وہی ہے۔ اور تغیر و فنا سے مبرا ہے۔ وہ پرش پر کرتی اور پر کرتی کی وکرتیوں سے بڑھ کر حقیقی ہے۔ پرانوں کے نظریے میں بھی اس خیال کا اظہار ہوا ہے کہ دنیا کی انتہائی حقیقت کی فطرت علم ہے یہ دنیا پر ماتما کی صورت ہے۔ اس حقیقی صورت کے اعتبار سے ہی دنیا کو انتہائی طور پر حقیقی مانا گیا ہے۔ پر کرتی اور پرش اس کی تغیر پذیر صورتوں کے نام ہیں۔ پر کرتی کو جہاں تک پر ماتما کی ایک مضمر طاقت مانا جاتا ہے وہ غیر موجود کہلاتی ہے۔ مگر جہاں تک وہ ارتقائی تفسیرات کے ذریعے خود کو ظاہر کرتی ہے۔ اسے موجود سمجھا جاتا ہے۔ نجات کا حصول اس جسم لطیف کی تحلیل سے ممکن ہوتا ہے۔ جو پنج من مائراؤں (بالقوہ عناصر خمسہ) اور گیارہ حواس سے بنا ہے۔ اس تحلیل کے نتیجے کے طور پر آتما برہم میں جو شعور منور ہے۔ سمندر میں ندیوں کی مانند محو ہو جاتا ہے۔ یہ حالت وحدت مطلقہ کی نہیں بلکہ وحدت و اختلاف کی ہے۔ سائنیکہ کی رو سے نجات کا حصول اس وقت تک ممکن نہیں ہے۔ جب تک وہ کرم جو سکھ و دکھ کے چھل لانے کے لئے پختہ ہو چکے ہیں بھو گے جانے پر ختم نہ ہو جائیں۔ یہاں تک کہ جب او دیا بھی مٹ چکتی ہے تب بھی اس وقت تک نجات حاصل نہیں ہو سکتی۔ جب تک کہ پراربدھ کرم کا خاتمہ نہ ہو جائے۔ لیکن یوگی اس قابل ہوتا ہے کہ وہ دھیان کے ذریعے لامعروض حالت میں داخل ہو جائے۔ یہ قابلیت پراربدھ کرم کا پھل بھو گئے کے امکان کو روک رکھتی ہے۔ اس لئے ہم یوگیات سما دھی کی حالت سے وہ براہ راست حالت نجات میں داخل ہو سکتا ہے۔ یہ حالت نجات صرف انپشندوں کا مطلب سمجھنے سے ہی نصیب نہیں ہو جاتی۔ بلکہ اس فلسفیانہ حکمت سے جو تفکر کے معقول عمل سے حاصل ہوتی ہے اور یوگ کے درمیان کے مسلسل مدارج میں سے گزرنے سے پائی جاتی ہے۔

یہ دنیا بطور شعور منور برہم سے براہ راست مدد و نہیں پاتی اور نہ ہی کمال پر کرتی اور پرش برہم سے بذریعہ تغیرات ارتقائی (پرینام) ظہور پاتے ہیں۔ اگر یہ دنیا برہم سے براہ راست ظہور میں آتی تب نوینکی اور بدی کو بھی برہم کے ہی ظہورات ماننا پڑتا۔ خدا کی بے آغاز مشیت کے ذریعے پہلے یوگی کے شروع میں برہم متکو کے تعلق میں ایشر کی مانند عمل کرتا اور پر کرتی اور پرش جو پہلے ہی برہم میں مضمر ہیں۔ واقعی طور پر





باب

حاشیے میں اتھر و پد کا جو حوالہ دیا گیا ہے۔ وہ ظاہر کرتا ہے کہ کس طرح ازمنہ سلف میں زمانے کا تصور بطور ایک عمل یا حرکت کے ہر شے کی پیدائش۔ قیام اور فنا کا موجب سمجھا گیا ہے۔ خدا۔ پر مشیختی برہم یا پر جاپتی کو بھی زمانے سے پیدا شدہ سمجھا جاتا ہے۔ میتھی اپنشد میں زمانے کو لارمان (اکال) تصور کیا گیا ہے۔ لارمان زمانہ وہ ابتدائی زمانہ ہے جو ایک غیر محدود اور بے انداز طاقت ہے۔ اس سے سورج کی پیدائش ہو چکنے پر ایک محدود صورت میں نمودار ہو کر حرکات آفتاب ٹاپی جاتی ہے کل ظہور است قدرت کا سلسلہ لانے کی اس طاقت کی اشاعت یا ظہور ہے جسے چلانے والا اور کوئی بھی ناظم نہیں ہے۔ زمانے کا یہ تصور ٹھکانہ معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ ہر ترین دیوتا یعنی ہر شے اور پر جاپتی بھی اس کی پیدائش بتلائے گئے ہیں۔

مباحثات کے افشاں پر ب کے پہلے باب میں گوتی جس کے لڑکے کو سانپ نے کاٹا تھا اور ایک شکاری جو اس سانپ کو مارنا چاہتا تھا۔ سانپ۔ موت اور کل کے درمیان ایک مکالمہ موجود ہے۔ یہ مکالمہ ظاہر کرتا ہے۔ کہ زمانہ نہ صرف بذات خود کل واقعات کا خالق ہے۔ بلکہ ستوراج اور قس کے تمام حالات زمین و آسمان میں جو کچھ بھی ساکن یا متحرک ہے۔ ہماری جلا حرکات اور ان حرکات کا خاتمہ۔ سورج۔ چاند پانی۔ ہوا۔ آسمان۔ زمین۔ دریاؤں۔ سمندروں۔ جو کچھ بھی موجود یا غیر موجود ہے۔ سب کے سب زمانی فطرت رکھتے زمانے سے ہی پیدا اور فنا ہوئے ہیں پس زمانہ علت اعلیٰ ہے۔ لیکن زمانہ کرموں کے قانون کے مطابق کام کرتا ہے۔ اس طرح زمانہ اور کرم کے درمیان بے انتہا رشتہ پایا جاتا ہے۔ جو تمام واقعات کی روش کا تعین کرنے والا ہے۔ کرم خود بھی زمانے کی پیدائش ہے اور اس حیثیت سے وہ زمانی عمل کی مستقبل صورتوں کا فیصلہ کرتا ہے۔ پہلے ہم زمانے کے وہ حصے طے کی مثال پاتے ہیں۔ زمانے کا وہ تصور جس کی اشیائی برترین اور اندرونی علت ہے اس طے پر زمانہ کرم سے رہنمائی پاتا ہے تصور دانے کے تیسرے حصے پر جو پرانوں میں بیان پہلے طے ہو چکا ہے کہ تیسرے حصے پر ہم کی ذات میں موجود و عابدی اور حر کی طاقت ہے۔ جسے ایشور اپنی مری

قبیحہ منہ گذشتہ زمانہ یکہ بہ موت ہے۔ اس کا تاج میں یہ عجیب کیا گیا ہے۔ کھڑکھم کے دروہ ہیں۔

زمانہ اور لارمان

سے استعمال کرتا ہے۔

باب

شائستروں کی عبارات میں پرش کا لفظ اکثر حسینہ و احد کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ مگر اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ جنسی مضمون میں استعمال کیا گیا ہے۔ ساکھیاہ سوترا ۴-۱۱۱ اور ۴-۱۱۲ کی مانند اعلیٰ پرش اور معمولی پرش میں یہی فرق ہے۔ کہ جبکہ معمولی پرش میں کو اپنے اعمال کے پھل کے طور پر سکھ دکھ کے تجربات میں سے گزرتا پڑتا ہے۔ اعلیٰ پرش اپنے ستو کے جسم کے ذریعے اس کے سامنے اپنا ہی عکس پڑنے کے باعث ابدی اور لگاتار سرور حاصل کرتا ہے مگر معمولی پرش سکھ اور دکھ کا تجربہ ایسا ہی لگتا ہے کیونکہ میون کت (سنت) لوگ کوئی ایسا تجربہ نہیں رکھتے لیکن ایسودھو متاثر ہوئے بغیر دوسروں کے سکھ دکھ کا تجربہ حاصل کر سکتا ہے۔ انتہائی حقیقت یا برہم شعور منتر ہے جو پرش اور پرکرتی اور اس کے ارتقائی ظہورات کی تہ میں موجود ہوتا ہے اور چونکہ یہ برہم کی ظہوری صورتیں ہیں۔ اس لیے یہ باہم متحد و مربوط نظر آتے ہیں۔ برکرتی کی حرکت بھی انتہائی نظر سے شعور منترہ کی جو بنیادی حقیقت ہے خود روح کت کے سوا کچھ نہیں ہے۔

ویدک اور اوویدک۔ امتیاز اور عدم امتیاز بدھتی میں پائے جاتے ہیں۔ اخص امر واقعہ سے اس بات کی توجیہ ہوتی ہے کہ کیوں پرش خود کو اُس بدھی سے تمیز نہیں کر سکتے جس کے ساتھ ان کا تعلق ہوتا ہے۔ بدھتی کے ساتھ پرشوں کا تعلق تقاضا کرتا ہے۔ کہ اس کے اندر امتیاز اور عدم امتیاز کی دونوں صفتیں پائی جائیں۔ مشکل یہ ہے کہ عدم امتیاز کی طاقت امتیاز کی روشنی کی اس قدر مخالف ہے کہ اس روشنی کے ظہور

لے۔ پر بدھتین گھٹتا میں جو بدھتی رات کی ایک کتاب ہے۔ نیچی (شدنی) اور کال (ذات) کو ان فوج سے غور ہونے والے برتوں کی طاقت کے دو ظہورات بتلایا گیا ہے اس کال سے پہلے سوگن کا ظہور ہوتا ہے۔ چھوٹے سے روجن اور روجن سے توگن کا ظہور ہوا کرتا ہے۔

یغزہ بھی کہا گیا ہے۔ کہ زمانہ ہی ہے جو طمان اور بدھت کرتا ہے۔ البتہ ناز و شو کے خود میں عمل (سندھیا) طاقت پاتا ہے۔ اور کال کے حرکتی عمل کا ہی نتیجہ ہے کہ پرکرتی خود کو ارتقائی صورتوں میں بدلا کرتی ہے۔

ساکھیاہ کا یہاں پر ماہر برہتی اس مسئلہ کال کی طرف اشارہ کرتی ہوئی کہ وہ ملت عالم ہے۔ یہ کہہ کر اسکی تردید کرتی ہے کہ کال کوئی جداگانہ ہستی نہیں رکھتا۔ صرف تین مقولے موجود ہیں۔ ویکت۔ اویکت اور پرش۔ ولہذا ان کے اندر ہی شامل ہے۔ مگر اہر بدھتین گھٹتا حسینہ و احد کی توجیہ پرش کے اصل تصور سے مشابہت کی کھیلوں کے چھتے کی مانند

بابت کے لئے بہت ہی تھوڑا موقع ہے یوگ کا مقصد یہی ہے کہ عدم امتیاز کے میلان کو کمزور کر کے باآغراس کا استیصال کر دے تاکہ امتیاز کی روشنی ظہور پذیر ہو سکے۔ اب یہ سوال ہو سکتا ہے کہ اس مخالفت کی ماہیت کیا ہے۔ اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہ صرف ایک منفی حالت ہے جو پرکرتی کے ظہورات مثلاً الفت و نفرت جن میں سے ہم لگا تار گزر رہے ہیں ان کے تعلق سے علم امتیاز کی عدم پیدائش سے پیدا ہوتی ہے۔ مگر سائنکھیہ کی رائے یہ ہے کہ دو یک پیدائش ہو گئے کا باعث یہ ہے کہ بدھی اور پرش اس قدر لطیف ہیں اور ایسی باہمی مشابہت رکھتے ہیں کہ ان کی فطرت میں تیز کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ مگر سائنکھیہ کے اس نظریے کے یہ معنی ہیں سمجھنے یا ہمیں کہ ان کی لطیف فطرت ہی دو یک کی نموداری میں مانع ہوتی ہے۔ اگر یہ بات ہوتی۔ تب یوگ کا عمل دو یک کے حصول میں بالکل غیر موثر ہوتا۔ اصل سبب یہ ہے کہ اشیائے کیف کے ساتھ ہماری الفت و نفرت کے جذبات ہمیں ان اشیاء کے متعلق نظر مجیزہ سے محروم رکھتے ہیں۔ اور اشیائے کیف کے ساتھ ہماری الفت محسوسات کے ساتھ ہمارے طویل تعلق سے پیدا ہوتی ہے۔ پیدائش کا مقصد واحد یہی ہے کہ اس پرش کے تجارب کے لئے مواد بھی پہنچایا جائے۔ جو بدھی کے ذریعے تمام تجزئی تغیرات لذت اور دکھ سکھ اور درد میں سے گزرتا ہو معلوم ہوتا ہے۔ بدھی کے الگ ہونے پر کل تجربہ ختم ہو جاتا ہے۔ برہم اپنی ذات میں خود منزہ ہے۔ اور اگرچہ اس کا اس طرح کا علم نجات دیتا ہے۔ اس پر بھی قدرت مطلقہ۔ ساری کل ہونا اور دیگر شخصی خواص اس کے ساتھ اس لئے منسوب کئے جاتے ہیں کہ اسے فوق ان شخصیتیں جاننے سے عبادت ممکن ہوتی ہے اور عبادت شخصی انس کے ذریعے سے ہی اصلی علم نمودار ہو سکتا ہے۔ شائستروں میں کہا گیا ہے کہ خدا کو پس (ریاضت)۔ (وہم)۔ گیوں کے ذریعے نہیں بلکہ صرف بھکشی و عشق ایزدی کے ذریعے سے ہی پایا جاسکتا ہے۔ برترین عبادت کی روح محبت ہے۔

خدا سب کے اندر اندرون ناظم کے طور پر رہتا ہے اور ہر ایک سے شہود محض کی وساطت کے بغیر اس پر وہن ہے۔ اسے ساری کل اس لئے کہا گیا ہے کہ وہ

قد حاشیہ صوفیہ مشرقیہ غیبات کی سچی جو ایک وجہ کل کی طرح کام کرتی ہوئی بھی بطور مذہبیت کثیر نوع قابلیت و صلاحیت ہے۔ کرتا ۱۰۰۰ ہر صدیہ عظیم الشان۔ ۳۳۔

۱۲۲

سب کی علت ہے اور سب کا اندرونی ناظم ہے۔

بھکتی کے معنی ایشور کا نام سنا۔ اس کی تحمید۔ اس کی مدحت اور اس کا وصلان ہیں۔ ان کے ذریعے سچا علم حاصل ہوتا ہے ان تمام اعمال کو ایشور سوا (خودت ایزدی) سمجھنا چاہیے۔ بھکتی کے ان تمام اعمال کی روح محبت ہونی چاہیے۔ بھکشو کو گڑبڑان کا یہ حوالہ دیتا ہوا کہ بھکتی کے مانے بھگ کے معنی خدمت میں وہ بھگوت کا حوالہ پیش کرتا ہوا بتلاتا ہے۔ کہ سچی عبادت اس جذبے کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ جو آنکھوں میں آسٹو لانا۔ دل کو پگھلاتا اور جسم کے رد مٹنے کھڑے کرتا ہے۔ بھکتی کے جذبے کے زیر اثر اپنی ہستی پھل کر ایزدی ہستی میں اسی طرح ہی نمودار ہوتی ہے جیسے گنگا سمندر میں۔

مذکورہ بالا بیان سے معلوم ہوگا۔ کہ بھکشو بھکتی کو محبت جانتا ہوا ہے برترین کشف کا ذریعہ سمجھتا ہے۔ مگر اس نے جو مابعد الطبیعیاتی خیالات دیے ہیں۔ وہ خدا کے تعلق میں اس نظریے کا عادی ہونے کی بہت کم گنجائش چھوڑتے ہیں کیونکہ اگر انتہائی حقیقت شعور منرہ کی فطرت رکھتی ہو تب ہم ایسی ہستی کے ساتھ کوئی شخصی تعلق نہیں رکھ سکتے۔ کشف کے انتہائی مرحلے پر ہم اس انتہائی حقیقت کے ساتھ عدم اختلاف کے رشتے میں داخل ہوتے ہیں جو خود بھی ایک شخص نہیں ہے اور اس لئے اس کے لئے کسی بھی شخصی رشتے کا امکان نہیں ہو سکتا۔ دگیان امرت بھاشیہ۔ چارم۔ ۱-۳ میں بھکشو کہتا ہے۔ کہ موت یا بھکتی کے وقت افراد کا تعلق کسی بھی مافیہ علم کے ساتھ نہیں ہوتا اور اس لئے وہ کوئی شعور نہیں رکھتے اور پتھر اور لکڑی وغیرہ شعور ہستیوں کی فطرت رکھتے ہوئے سب کو روشن کرنے والی روح عظیم میں اس طرح سما جاتے ہیں جیسے سمندر میں دریا۔ یہی عظیم روح اپنے آپ سے ان ارواح کو آگ سے چنگاریوں کی مانند باہر کرتی ہوئی انھیں ایک دوسری سے متیز کر کے کام کے لئے آمادہ کرتی ہے۔ یہ روح عظیم یا پرماتما کل ارواح کا ناظم باطنی اور محرک ہے۔ مگر یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ یہ روح عظیم بھی انتہائی حقیقت نہیں ہے۔ جو شعور منرہ ہے۔ بلکہ ستوئے جسم کے تعلق میں اس انتہائی حقیقت کا ایک ظہور ہے۔ ان حالات میں مابعد الطبعی صورت حال اس امر کی اجازت ہی نہیں دیتی کہ انسانوں اور اس انتہائی حقیقت کے درمیان کوئی شخصی رشتہ قائم ہو سکے۔ لیکن اگرچہ خدا کے ساتھ بطور انتہائی شعور کے فلسفیانہ نظر سے کسی شخصی رشتے کا

امکان نہیں۔ لیکن ضروری اور قدرتی نتیجہ نہ ہونے پر بھی بھکشو کے عابدانہ میلان نے ایسا رشتہ قائم کر ہی لیا ہے۔ یہ عابدانہ رشتہ ستری طرز پر ایسے جذباتِ محبت کی لطف اندوزی میں خیال کیا گیا ہے۔ جو حالتِ مستی کی طرف موعود پذیر ہوتے ہیں ایزدی محبت کا تصور بھاگوت پُران میں پایا جاتا ہے اور بعد میں جیتنیہ کے چلائے ہوئے ویشنومت میں دیکھا جاتا ہے۔ یہ طریقہ اس تصورِ عبادت سے مختلف ہے۔ جو نظامِ راناج میں پایا جاتا ہے۔ جہاں کہ بھکتی کو لگاتار اور مسلسل دھیان سمجھا گیا ہے۔ اس لئے بھکشو خدا پرستی میں جذبہ پرستی کا اگر سب سے پہلا نہیں تو سب سے پہلے شارحین میں سے ہے۔ بشرطیکہ ہم بھاگوت پُران میں بیان کردہ جذبہ پرستی کا خیال نہ کریں۔ زمانہ حال کے یورپی فلسفیوں میں بھی ایسی امثلہ دیکھی جاتی ہیں۔ جہاں مشکل صورتِ حال اُس جذبہ پرستی کو معقول قرار نہیں دیتی جس کی تلقین فطرت کے عابدانہ تجربہ کی بنا پر کی جاتی ہے۔ مثال کے طور پر پرتگال پیٹن کا تصورِ خدا پیش کیا جاسکتا ہے۔ جیو یا افراد کے بارے میں بھی صاف طور پر ایک تباہی دکھلائی دیتا ہے۔ جبکہ پرشوں (ارواح) کو بعض اوقات شعور منہ کے طور پر بتلایا جاتا ہے۔ دوسرے اوقات پر انھیں بالکل بے حرکت اور بالکل ہی پر ماتما کے زیرِ حکم بتلایا گیا ہے۔ یہ تناقض اس طرح دور ہو جاتا ہے۔ کہ اس بے حرکتی کو اضافی خیال کیا جائے یعنی پرش تو بذاتِ خود بے حرکت ہیں۔ مگر پر ماتما جو اندرونی ناظم ہے انھیں حرکت کے لئے اکسایا کرتا ہے۔ وہ پتھر اور لکڑی کی مانند ان منوں میں جڑ جیال کئے جاتے ہیں۔ کہ وہ بذاتِ خود بے حرکت ہیں۔ مگر اس بے حرکتی کے معنی عدم شعور نہیں ہیں۔ ابدی شعور کی چنگاریاں ہونے کے باعث وہ سدا ہی شعوری ہستی رکھتے ہیں۔ ان کی حرکت کا مصدر پر ماتما ہے۔ وہی انھیں شعورِ ابدی سے باہر نکالتا (ظہور میں لاتا) ہے اور وہ دنیا دار کا سوانگ بھرتے ہوئے بالآخر بوقتِ نجات سمندر میں ندیوں کی مانند سما جا کر تے ہیں خدا کا یہ عمل ابدی عمل ہے۔ ایک ابدی اور تخلیقی تحریک ہے۔ جو مطلقاً کوئی بیرونی مدد یا مقصد نہیں رکھتی۔ یہ تحریک خدا کے ذاتی سرور سے عملِ بنفس کی مانند خود بخود نمودار ہو کر کسی بھی مقصد کے حصول کی غرض نہیں رکھتی۔ دیاس بھاشیہ میں کہا گیا ہے۔ کہ تخلیق ایزدی جانداروں کی بھلائی کے لئے ہے۔ لیکن بھکشو کسی بھی مقصد



آتما کو بذات خود ناقابل لمس اور ہر ایک قسم کے علاقے سے آزاد (اسنگ) بتلایا ہے۔ اس لئے پرش اور پرکرتی کا تعلق معمولی معنوں میں اسے براہ راست ارتساطا نہیں کرتا۔ اس تعلق کے یہ معنی ہیں۔ کہ عناصر معینہ کے ذریعے برترین عکس پر گرد و چاک سے ایک جیو کی مانند کام کروایا کرتا ہے آتما اپنی صفت یا خاصیت کے طور پر کوئی علم نہیں رکھتا اور بذات خود شعور منزه ہے اور اس شعور کا کبھی خاتمہ نہیں ہے۔ جو کہ بے خواب نیند میں بھی برقرار رہتا ہے۔ لیکن بے خواب نیند میں کوئی واقعی علم موجود نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس وقت کوئی مافیہ نہیں ہوتا اور یہی وجہ ہے۔ کہ شعور جو آتما کی ذات میں موجود ہوتا ہے۔ اس کا ادماک نہیں ہو سکتا۔ آتما کرن میں بننے والی خواہشات (دواسنائیں) اوج منزه پر اس لئے اثر انداز نہیں ہو سکتیں۔ کہ آس حالت میں ذہن (آتما کرن) محلول حالت میں ہوتا ہے۔ اشیاء اور مافیہات کا علم مبدی کے حالات کے ذریعہ اندک اس سے حاصل ہوتا ہے۔ شعور منزه آتما کے ساتھ ایک ہونے کے باعث بے خواب نیند میں اس خود شعوری کا امکان ہی نہیں ہے جس کے اندر معروض و موضوع موجود ہوتے ہیں۔ شعور منزه ہمیشہ ایک حال پر رہتا ہے اور ذہنی حالات کی تبدیلی کے موافق ہی اشیاء کا علم نمودار اور فائز ہوا کرتا ہے پس جیو بذات خود پرماتما کے عکسوں سے نمودار نہیں ہوتے جیسا کہ اہل شکر فرض کرتے ہیں کیوں کہ اس صورت میں جیو بالکل غیر حقیقی ہونے سے قید و نجات بھی کوئی حقیقت نہ رکھیں گے۔

## وگیان امرت بھاشیہ کے مطابق برہم اور عالم

دنیا کی پیدائش۔ ہستی۔ قیام۔ تبدیلی اور فنا برہم بطور خدا (ایشور) سے ہیں۔ وہ پرکرتی اور پرش کو وجود میں لانے والی طاقتوں کو اپنے اندر رکھتا ہوا خود کو صورت منوعہ میں نمودار کرتا ہے۔ برہم شعور منزه کے طور پر اپنے ہی ایک

عنصر معدنہ کے ساتھ ربط رکھتا ہے۔ یہ عنصر معدنہ باہم ہے، جو اس سارے جسمانی عمل میں ستون کے طور پر موجود ہے۔ اس طرح اس عقیدہ میں جو تمام وضعوں سے مبرا ہے، کہ مادی اور ان کے پھل پیدا ہوئے ہیں۔ یہ امر واقعہ کہ برہم سوتر ۱۱۔  
 ۱۔ کہتا ہے کہ برہم وہ ہے جس سے یہ دنیا ظہور میں اگر قیام پارہی ہے۔ ظاہر کرتا ہے۔ کہ انتہائی طور پر حقیقی اور غیر ظہور پذیر ذات میں یہ دنیا درحقیقت ایک ابدی واقعہ ہے۔ دنیا کی پیدائش۔ تبدیلی اور فنا اس کے صرف ظہوری انکلات ہیں۔ یہاں برہم کو ادھشتان کارن مانا گیا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں۔ کہ برہم کو یا دنیا کی جلیو سہارا اور محل ہے جس کے اندر دنیا غیر منقسم اور اس سے غیر مختلف حالت میں موجود ہے اور وہ ساری دنیا کو مربوط رکھتا ہے۔ برہم وہ سبب ہے۔ جو دنیا کی علت مادی کو اس لئے مربوط رکھتا ہے کہ وہ اس کی صورت میں بدل سکے۔ برہم انتہائی علت کی وہ حقیقت ہے۔ جو دیگر قسم کی تعلیل کو ممکن بناتی ہے۔ مادی برہم میں پرش اور پیکاری ابدی صورت میں رہتے ہیں۔ اور اس کیفیت میں وہ اس کے ساتھ ایک سو کرہاں متحد رہتے ہیں۔ برہم نہ تو تغیر پذیر ہے اور نہ پرش اور پر کرکئی کے ساتھ ایک سمجھے جانے کے قابل ہے۔ اس امر واقعہ کے باعث ہی اگرچہ برہم شعور مسنہ اور لا تغیر ہے۔ پھر بھی دنیا کے ساتھ ایک اور اس کی علت مادی سمجھا جاتا ہے۔ علت مادی یا پادرن کارن وہ نام ہے جو بدلنے والی علت مادی (وکاری کارن) اور بنیادی سبب (ادھشتان کارن) کو دیا گیا ہے۔ علت مادی اور علت اساسی کا اندرونی اصول یہ ہے۔ کہ معلول اس کے اندر جو حالت میں یا اس سے غیر مختلف صورت میں موجود رہتا ہے۔ علت کے ساتھ ادھجاں ۲۵۵  
 یا وحدت میں جو تصور پایا جاتا ہے۔ وہ معمولی عینیت کا تصور نہیں بلکہ ایک طرح کا بے تعلقی کا تعلق یا وہ حالت سمجھائی ہے جو اپنے اجزائے ترکیبی میں تحلیل نہیں ہو سکتی۔ کہ ان کے درمیان نسبتی ربط بتلایا جاسکے۔ اس سارے بیان کا چوڑا



بات

ہے کہ کائنات برہم میں جو اس کا محل ہے اس طرح مقیم ہے کہ اسے اس کا ایک ظہور مہرہ نہیں کہہ سکتے اور نہ اسے اس کی تبدیلی صورت یا پیدائش خیال کیا جاسکتا ہے اور جبکہ علت و معلول کے درمیان دو ممکنہ رشتوں کا تصور یہاں کارآمد نہیں ہو سکتا۔ یہ کائنات اس محل کے بغیر کوئی ہستی، اہمیت یا معنی نہیں رکھتی جس میں یہ قائم ہے اور جو اس کے ارتقائی عمل میں معاون ہوتا ہے۔ سہارا دینے اور لینے والے کا معمولی تصور یہاں غیر موزوں معلوم ہوتا ہے کیونکہ یہ تصور غیر منحصر ہستی کی دوئی فرض کرتا ہے۔ مگر صورت حاضرہ میں جہاں برہم کو بنیادی علت مانا جاتا ہے۔ اس میں کوئی ثنویت نہیں پائی جاتی۔ اور برہم سے الگ یہ کائنات خیال میں بھی نہیں آسکتی۔ کیونکہ وہ اس کا محل اور اس کی اصلی روح ہوتے ہوئے بھی اپنی برترین حقیقت میں غیر متغیر رہتا ہے پس اگرچہ یہ بات ماننی پڑتی ہے۔ کہ ان دونوں کے درمیان ایک تعلق موجود ہے۔ مگر وہ تعلق ایسا برتراز خیال و قیاس ہے کہ اس کی مثال اور کہیں ملتی ہی نہیں ایک مصورانہ مثال جو اصلیت سے بہت ہی نیچے رہ جاتی ہے۔ دودھ اور پانی کی آمیزش میں پانی پائی جاتی ہے۔ اس مثال میں پانی کی ہستی اس وقت تک دودھ کی ہستی پر منحصر ہوتی ہے۔ جب تک کہ وہ مل گھل رہے ہیں اور ان میں سے کسی ایک کو دوسرے کے بغیر خیال نہیں کیا جاسکتا۔ پرکرتی اور پریش کی فطرت بھی ذات ایزدی سے جو شعور منزہ ہے ظہور پذیر ہوتی ہے۔ اور جو ہر اعراض اور اعمال کی تفسیل کا چشمہ بھی خدا کی وہ اندرونی حقیقت ہے۔ جو کل اشیاء میں نفوذ پذیر ہو رہی ہے تعلق سموائے اور محل کے اندر ناقابل اقتیاز ہونے کے بجائے مثال تعلق میں ہی قائم ہے۔ کہ جب کہ پہلا تعلق اس حالت پر صادق آتا ہے۔ جہاں معلولات میں اور ان کے ذریعے گہرا رشتہ موجود ہو مگر دوسرا تعلق علت میں معلول کے ناقابل اقتیاز طور پر موجود ہونے کے خاص امر واقعہ کی طرف توازن دیتا ہے معلولات کے اس باہمی تعلق کی طرف کوئی اشارہ نہیں دیتا۔ جو وہ کل کے تعلق میں معلولات کے لاینفک ربط کے طور پر رکھتے ہیں معمولی عضوی رشتہ

جو ایک زندہ جسم کے اعضا کے درمیان پایا جاتا ہے۔ اس تعلق سے مختلف ہے۔  
 جس کے تعلق یہاں اپنے محل میں معلولات کے عدم امتیاز کی صفت کے طور پر اشارہ  
 دیا گیا ہے۔ اجزائے کائنات جن میں جاندار اور بے جان شامل ہیں کل کے اندر ایک  
 دوسرے کے ساتھ غیر منفک طور پر متحد ہوتے ہیں۔ مگر یہ تعلق تو وہی گہرا تعلق ہے  
 جو معلولات کے درمیان پایا جاتا ہے اور کل ان کے مجموعے کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔  
 سموائے کے تعلق کی یہی خصوصیت ہے۔ مگر محل کے اندر عدم امتیاز کے بے مثال  
 تعلق میں معلول اپنے محل میں اس طرح قیام رکھتا ہے کہ وہ اپنی علت سے جدا کوئی  
 حقیقت ہی نہیں رکھتا۔ اس نظریے کے مطابق برہم تو وہ محل۔ سہارا اور بنیاد ہے۔  
 جو پرگرتی اور پرش کی وحدت کی کلیت کو کائنات کی صورتوں میں ارتقا پانے میں  
 مدد و معاون ہوتا ہے۔ اور اس لئے یہ خود اشکال عالم کی تبدیلیوں اور ارتقا کی تغیرات  
 میں شریک نہیں ہوتا۔ لیکن یہ کلیت سدا اس کے ساتھ۔ اس میں اور اس کے  
 ہمارے رہتی ہوئی صورت عالم میں نشو و نما پاتی ہے۔

وگیان بھکشو کہتا ہے کہ اہل ویشیشک مانتے ہیں کہ ایشور ایک حوکی یا  
 آفاقی فاعل ہے لیکن اس کا خیال ہے۔ کہ تعلیل ایزدی کو سموائی۔ اسموائی اور منت کے  
 تعلقات میں سوچا نہیں جاسکتا۔ بلکہ ایک جو تھی قسم کا رشتہ علیت رکھتا ہے اور وہ  
 علت بطور محل و مدخل ہے۔ وہ اس تعلق کو ادھشتان کا نام دیتا ہے۔ شکر کے  
 ویدانت میں یہ اصطلاح پائی جاتی ہے۔ مگر ادھشتان کارن کے ہر و تصورات میں  
 بہت بڑا فرق ہے جبکہ بکشو سے وہ غیر متغیر محل خیال کرتا ہے جو اس کے اندرونی  
 حصول تغیر کی حرکات کو اس کی غیر منقسم وحدت میں سہارا دیتی ہے۔ شکر ادھشتان کو ان  
 تغیر کا محل خیال کرتا ہے۔ جو بدلت خود غیر حقیقی اور نمودی ہیں مگر بکشو کی لائے میں تغیر پذیر  
 ظہورات غیر حقیقی نہیں ہیں۔ بلکہ وہ اس اصول تغیر کے تبدلات ہیں جو بنیادی سبب  
 کے ساتھ غیر منقسم وحدت میں موجود ہے اور قیام رکھتا ہے۔ جب وہ کہتے ہیں کہ دنیا

ہے بھی اور نہیں بھی (دوسرا اصول وہ ہے) اور اس لئے غیر حقیقی اور سوچا ہوا ہے۔ جب اہل فکر ایک عظیم فلسفی کا شکار ہوتے ہیں دنیا کو سب اور ہمت (ہے اور نہیں) اس لئے کہا جاتا ہے، کہ یہ تغیر عقیدہ کے اصول کی نمایندگی کرتی ہے۔ اسے یہ کہا جاتا ہے اور چونکہ یہ بدلتی رہتی ہے۔ اسے یہ نہیں کہا جاتا۔ اس تغیر پر عمل کی مستقل صورتیں موجود صورت میں غیر موجود ہیں اور سوجہ صورت کو یا مستقل کی ہوئے والی صورتوں کے اندر غیر موجود ہے۔ اس واسطے اس دنیا کی ہر ایک صورت کو غیر موجود اور باطل خیال کیا جاسکتا ہے اس سبھی کے مقابلے میں جو سد موجود اور وہی کی وہی ہے تمام اشیائے عالم جہاں تک وہ ماضی یا مستقبل سے تعلق رکھتی ہیں۔ اپنی موجودہ حالتوں سے روہ جاتی ہیں اور اس واسطے انھیں باطل کہا جاتا ہے۔ لیکن جہاں تک وہ حال میں مددگ ہوئی ہیں۔ وہ صحت (حقیقی) شمار ہوتی ہیں۔

گنگا کائنات برہم کی ذات میں جس سے یہ مادہ اور ارواح کی دنیا کی صورت میں نمودار ہوئی ہے، بطور شعور منزوم کے ایک ابدی اور لا تغیر صورت رکھتی ہے۔ شعور منزوم ذات خود و انتہائی حقیقت ہے۔ جو سد وہی کی وہی ہے اور کچھ بھی تغیر و تبدل کے تابع نہیں ہے۔ انفرادی ارواح اور عالم مادی روہی ہر ایک اگر برہم میں جو انتہائی اور منزوم طور ہے۔ محلول اور محو ہو جاتا ہے جسے برہم اس لئے انھیں برہم انتہائی لا تغیر حقیقت کے مقابلے میں صرف اسما اور صورت خیالی کیا جاتا ہے۔ مگر اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ارواح اور مادہ کی دنیا باطل غیر حقیقی اور مایا یا مہوہم ہے۔ اگرچہ کچھ معلوم ہو تا ہے۔ باطلی ہو تا ہے۔ انتہائی نادر و معدوم ہو جاتی ہیں اور خیز و عجات سے معنی ہوتے۔ اگر شعور منزوم کے سوا تمام اشیاء کا بطلان کسی نہی سے ثابت ہو سکے۔ تب ہی اس سے ہی ثابت ہو جائے گا۔ کہ ایسے ثبوت حقیقی اور درست ہیں

اور شعور منززہ کے سوا اور ایسی چیزیں بھی موجود ہیں جو حسیاتی ہو سکتی ہیں۔ اگر یہ ثبوت غیر صحیح ہیں۔ لیکن دیگر تمام اشیاء کے مقابلے میں شعور منززہ کی حقیقت کو ثابت کرنے کے قابل ہیں۔ تب یہ ثبوت دنیا میں دوسری اشیاء کی حقیقت کو بھی ثابت کر سکتے ہیں کہا جاسکتا ہے۔ کہ جسے عام لوگ صحیح خیال کرتے ہیں۔ ایسے ثبوتوں سے اسے غیر صحیح ثابت کیا جاسکتا ہے۔ جو ثبوت کی غرض سے صحیح شمار ہوتے ہیں۔ لیکن تشکر کے نظریے سے کچھ بھی صحیح اور معتبر نہیں ہے اور اس لئے ایسے کوئی ثبوت موجود نہیں۔ جن کے ذریعے عمل عالم کی حقیقت اور صحت کو ثابت کیا جاسکے مگر اس نظر سے لے کر قدرتی جواب یہ ہے کہ اگرچہ دنیا کی حقیقت و صحت ثابت نہ ہو سکے۔ مگر اس سے یہ نتیجہ تو نہیں نکالا جاسکتا۔ کہ دنیا کا عمل غیر حقیقی ہے۔ کیونکہ اگر اس کی صحت و حقیقت ثابت نہ ہو اس کی صحت یا حقیقت کم از کم مشکوک تو ہو سکتی ہے۔ اس لئے اس کے غیر حقیقی اور غیر صحیح ہونے کے متعلق نتیجہ نکالنے کی کوئی وجہ ہی نہیں ہے۔ دنیا کی حقیقت بہ ہم کی حقیقت سے مختلف ہے جو اپنی ذات میں شعور منززہ ہے۔ اور دنیا کی ہستی علی تاثیر (ارتعہ کریا کار تو) میں ہے۔ لیکن اگرچہ تغیر یا عمل کی حالت میں دنیا کی حقیقت اس کے تغیر و تبدل اور تاثیر علی میں ہے۔ تب بھی یہ بذات خود ایک انتہائی حقیقت ہے اور یہ انتہائی حقیقت بہ ہم سے وجود میں آئی ہے۔ مادہ اور ارواح کی دنیا بہ ہم میں جو شعور منززہ ہے۔ وجود رکھتی ہے اور اس لئے اس کے ساتھ ایک ہے۔ جب یہ اپنی شعور منززہ کی حالت سے مادہ اور ارواح کی دنیا کی صورت میں نمودار ہوتی ہے۔ ہم اسے پیدائش کی حالت کہا کرتے ہیں اور جب مادہ اور ارواح پھر بہ ہم میں ٹوٹ کر اس کے شعور کے ساتھ ایک ہو جاتے ہیں۔ اس کا نام خنہ ہے مادہ اور ارواح کی دنیا کو اصلی طور پر تو شعوری فطرت کا ہی سمجھنا چاہیے اور اس حیثیت سے وہ اس شعور منززہ کا ایک جز و ترکیبی ہے جس کے اندر یہ گویا گم اور محو رہتی ہے۔ مرئی صورتوں اور تبدیلیوں کی دنیا بھی نیالی (فکری) فطرت کی ہے۔ صرف جاہل لوگ ہی اسے محض عالم اشیاء خیال کیا کرتے ہیں بلکہ جب شائستہ دنیا اور بہم

کی وحدت و وحدیت کا ذکر کرتے ہیں۔ تب ان کی مراد وہ انتہائی حالت ہوتی ہے۔ جس میں یہ دنیا شعور منہ میں ہستی رکھتی ہوئی برہم کے ساتھ ایک ہے۔ مگر صرف حالت فنا میں ہی دنیا برہم کے اندر غیر منقسم وحدت میں نہیں پائی جاتی۔ بلکہ حالت پیدائش میں بھی یہ برہم میں رہتی ہوئی اس کے ساتھ ایک ہوتی ہے کیونکہ تمام نام نہاد آتاتی اور دیگر اقسام کی طاقتیں جو مادے میں دیکھی جاتی ہیں اور اسے حقیقت بخشی ہیں۔ وہ ایزدی طاقت ہی تو ہیں۔ اور جس طرح طاقت ہمیشہ اس کے ساتھ ایک خیال کیا جاتا ہے جو اسے رکھتا ہے۔ اس طرح مانا جاتا ہے کہ دنیا بھی اپنے سارے غیرات کے ساتھ برہم میں ہی ہستی رکھتی ہے۔ پرے کی حالت میں عالم کی توانائیاں برہم کے اندر شعور یا ذی شعور طاقت کی صورت میں موجود رہتی ہیں۔ جسے وہ بعد میں مادی طاقت یا مادے کے طور پر نمودار کرتا ہے۔ برہم میں عالم کی توانائیوں کی وحدت ایسی ہے کہ اگرچہ وہ ایک طرح سے کچھ آزادی رکھتی ہیں مگر یہ اس طرح حقیقت ایزدی کے سہارے اور اس کے ساتھ گھلی ملی ہوتی ہے۔ کہ یہ اس سے الگ ہو نہیں سکتی۔ اس نظر سے عالم مادی کوئی پائیدار ہستی نہیں رکھتی اور اس امر کی آگاہی کو مادہ یا تناقض کہا جاسکتا ہے۔ یہ مگر اس تناقض کے باوجود یہ دنیا اضافی یا دیو ہارک ہستی رکھتی ہے۔ پر کرتی اور پرش کی تعلیل ان کی استعدادات مخصوصہ پر محدود ہے جو تیز کی نوعیت کو متعین کرتے ہیں۔ لیکن برہم ان کے پیچھے وہ عالمگیر سبب کلی موجود ہے۔ جو نہ صرف ان حدود مخصوصہ کے ذریعے خود اظہاری کرتا ہے۔ بلکہ ان اور ان کے باہمی علاقے کی ہم آہنگی اور ترتیب کو مضبوط رکھتا ہے۔ مثلاً آئینہ کا فعل دیکھنے پر ہی محدود ہے اور طاقت لامحدود و مطلق سے تجاوز نہیں کر سکتی۔ مگر ان سب کے افعال و اعمال کو انفرادی روح منظم کرتی ہوئی ان کی راہ سے خود کام کرتی اور ظہور پذیر ہوتی ہے۔ ان معنوں میں برہم علت مادی اور علت فاعلی بھی ہے۔ بلکہ سانچہ اور یوگ میں پوکرتی اور پرش کا باہمی ربط ایک اندرونی اور ذاتی غائبیت کے ذریعے ہے۔ لیکن ویدانت

کے نظریے کے مطابق جیسا کہ جھکشو بتلاتا ہے۔ ان کا باہمی ارتباط عمل ایزدی کے سبب  
سے ہوتا ہے۔

## فرد

—

ایشور گیتا کی اپنی تفسیر میں جھکشو کہتا ہے کہ زیادہ جامع شے کا میدان کم  
جامع شے کی نسبت وسیع تر ہو کر تا ہے اور وہ اس کے تعلق میں برہم کی جاتی ہے  
کسی معلول کی علت اس معلول کی نسبت جامع تر ہوتی ہے اور اس لئے اس کے  
مقابلے میں برہم کہلاتی ہے۔ پس اس طرح سے برہم کا ایک نظام موجود  
ہے۔ لیکن جو شے اس نظام کی چوٹی پر ہو۔ وہی جامع ترین اور انتہائی علت  
ہے اور اس لئے اسے برترین برہم کہا جاتا ہے۔ پس برہم اعلیٰ ترین اور انتہائی حقیقت  
ہے۔ وہ اسباب معینہ جو مادی دنیا کو وجود میں لانے ہیں۔ وہ برہم کی ذات  
میں بطور خیال (فکر) مفہوم رہتے ہیں۔ پیدائش کے میمنی ہیں۔ کہ یہی تعینات جو برہم  
کے اندر مضمر حالت میں کسی عمل کے بغیر موجود رہے ہیں۔ وہ عالم فطرت کی  
صورت میں پدیدار اور عمل پذیر ہو جاتے ہیں۔ برہم بطور شعور منترہ اپنی ذات میں  
پر کرتی کے اس واقعی دنیا میں ارتقا پذیر ہونے کے تمام تغیرات اور تبدیلیاں  
آنکشافات کا پورا اور مکمل حکم رکھتا ہے۔ پر کرتی کے ارتقا کا نقطہ آغاز وہ لمحہ ہے  
جب اس کا پرشوں کے ساتھ تعلق ہوتا ہے۔ شاستر کہتے ہیں۔ کہ مالک نے  
پر کرتی اور پرش میں داخل ہو کر توازن کو دہم برہم کو کے انھیں ایک دوسرے  
سے ملا دیا۔ مگر پرش شعور کی چنگاریوں کی مانند ہیں اور ان میں غل پیدا کرنا ممکن ہی  
نہیں ہے۔ یہ غل پر کرتی میں پیدا ہوتا ہے اور پر کرتی میں اس غل کا پرش پر یہ  
اثر ہوتا ہے۔ کہ پرشوں میں بھی ایسا غل معلوم ہونے لگتا ہے پرش اجزائے برہم

ہیں اور اس لیے پرشوں اور برہم میں کسی حقیقی عینیت کا امکان نہیں۔ پرشوں اور برہم میں نام نہاد عینیت صرف یہ ظاہر کرتی ہے، کہ چونکہ پرش برہم کی ذات کے اجزائے ترکیبی ہیں۔ ان کے درمیان اجزاء اور کل کا رشتہ پایا جاتا ہے۔ اہل شکر کا یہ دعوئے کہ جیو اور برہم ایک ہیں اور ان کا فرق جہالت کی حدود خارجیہ یا انوکھاس کے باعث ہوتا ہے، غلط ہے۔ وہ وحدت جو جیو اور برہم کے درمیان پائی جاتی ہے، یہ سنہم کو جیو اپنی صفت میں برہم سے غیر متمیز نہیں (اوجھاگل) اگر انفرادی ارواح (جیو) کی حقیقت سے انکار کیا جائے تب تو مذہبی اور اخلاقی قد و راورقید و سجات بے معنی ہوں گے۔

اس خصوص میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ انفرادی ارواح برہم سے اسی طرح ہی نکلتی ہیں جیسے آگ سے چنگاریاں۔ یا باپ سے بیٹا۔ یہ ارواح برہم سے اس بات میں مشابہت رکھتی ہیں کہ وہ اپنی ذات میں شعور منزه ہیں۔ لیکن اگرچہ ان کا ظہور برہم سے ہوا ہے۔ تب بھی وہ اپنی فردیت کو برقرار رکھتی ہیں۔ اور یہ بات ان کی اخلاقی نشو و نما کے دائرے کو محفوظ رکھتی ہے۔ انفرادی ارواح (جیو) اپنی ذات میں آزاد اور سجات یافتہ ہیں۔ وہ سب میں نفوذ پذیر ہوتی ہیں اور اپنے اندر اپنی ذات میں کائنات کو جگہ دیتی ہیں۔ ان تمام امور میں وہ برہم کی فطرت میں شریک ہوتی ہیں۔ مگر شرائط معینہ (اپادھی) کے تعلق میں اگر وہ غیر مطلق اور محدود معلوم ہوتی ہیں۔ جب جیو کی ساری نشو و نما کو سمجھ لیا جاتا ہے۔ یعنی ان کا برہم میں اس کے جزو کے طور پر موجود ہونا۔ اس سے جدا گانہ ہستیوں کے طور پر نمودار ہونا۔ شرائط معینہ (اپادھیوں) کے تعلق میں اپنی روش پر زندگی بسر کرنا۔ انجام کار ان شرائط معینہ سے بے تعلق ہو کر اپنی ذات کو برہم کے ساتھ ایک اور ایک معنوں میں اس سے الگ جاننا۔ یہی سچا فلسفیانہ علم اور کشف ذات ہے۔ جب افراد اپنی نشو و نما اور زندگی کا آغاز کرتے ہیں۔ تب وہ برہم سے مختلف ہو جاتے ہیں لیکن ایک وقت تھا۔ جب وہ برہم کے ساتھ غیر منقسم وحدت رکھتے تھے۔ لیکن باوجود اس وحدت کے برہم ہمیشہ مختلف اور افراد کا غیر معلوم ہوتا ہے اور یہ فرق کبھی نہیں مٹتا۔ اس

نظریے کا ساکھیا کے نظریے سے یہ فرق ہے کہ ساکھیا صرف پرشوں کی فرویت اور جدائی جان لینے پر ہی قانع ہو رہتا ہے۔ لیکن وہ نظریہ ویدانت جو یہاں بیان ہوا ہے۔ اس بات کو نظر انداز نہیں کر سکتا کہ وہ باوجود جدائی کے اپنی ذات میں برہم کے ساتھ ایک ہیں اور اس سے منور اور جوتے ہیں اور اپنی فرہیت اور شدائی کی تشوفا کی تکمیل پر وہ پھر اس میں محو ہو جائیں گے اور اپنی دنیوی زندگی کے دوران میں بھی وہ برہم سے اپنے ایک پہلو پر اس حد تک غیر منقسم رہتے ہیں جہاں تک کہ وہ اس کی طاقتیں اور شکستیاں ہیں۔ برہم اور جیوں میں جو اختلاف پایا جاتا ہے دنیوی زندگی میں اس لئے جذباتی خیال برہم کو اکثر تسلیم ہے کہ عالم فطرت انفرادی مرکز کے شعور میں جداگانہ ہستی رکھتا ہے اور ہر ایک مرکز اپنے ہی تجربے تک محدود ہوتا ہے۔ لیکن برہم (عالمگیر فنا) کے وقت جب عالم فطرت برہم میں اس کا توانیوں کی باقاعدگی پر ضم ہو جاتا ہے۔ تب افراد بھی اس میں جذب ہو کر اپنے لئے جداگانہ دائرہ تجربات نہ رکھتے ہوئے اپنی کوئی توصیفی تعریف نہیں رکھتے۔

جزو و کل کے اس تعلق کی نوعیت جو جیوں اور برہم کے درمیان پائی جاتی ہے۔ بیٹے اور باپ کے تعلق میں دکھلائی دیتی ہے۔ باپ ہی بیٹے میں دوبارہ جنم لیتا ہے۔ پیدائش سے پہلے بیٹا اپنے باپ کی توت میات کے اندر غیر منقسم وحدت کی حالت میں رہتا ہے۔ اور اس پر بھی وہ باپ سے جدا ہوتا ہے۔ تب بھی وہی باپ کی توانائی ہی اپنی نئی روش میں اپنا اعادہ کرتی ہے اور ایک دائرہ عمل رکھتی ہے۔ صاف طور پر اس کا اپنا ہوتا ہے پھر جب یہ کہا جاتا ہے کہ افراد برہم کے اجزائیں۔ تب اس کے یہ معنی نہیں سمجھنے چاہئیں کہ وہ برہم یا خدا یا خالق کا کائنات کی ہستی میں کوئی بہرہ رکھتے ہیں۔ برہم اپنی طاقت میں تجانس الاجزائیں ہے۔ گوتھریہ تنوع کا عنصر اس میں سد موجود رہتا ہے۔ اگر وہ اپنے وجود میں یکساں اور متجانس ہوتا۔ تب اس کے اندر کسی تنوع خاص کا امکان نہ ہوتا اور افراد اجزائے مکان کی مانند ایک دوسرے سے ناقابل امتیاز ہوتے۔ لیکن یہ امر واقعہ کہ برہم اپنے اندر کھل تنوع



رکھتا ہے۔ اس بات کی توجیہ کرتا ہے کہ افراد اور برہم کے درمیان شعور منہ کے لحاظ سے تو مشابہت پائی جاتی ہے۔ مگر وہ اس کے عمل تخلیق اور قدرت مطلقہ میں شریک نہیں ہوا کرتے۔ اہل سانکھیہ کی رائے ہے کہ حصول نجات اپنے تجربے۔ حوائے ذہنی۔ حواس عقل اور جسم کے ساتھ "میراپن" کی الفت ترک کرنے سے ہوتا ہے اس علم کی بنا پر کہ آتما (پرش) ایک بذات خود منور ہستی ہے جس کے سامنے تجارب نمودار ہوتے ہوئے اس کے اندر اور اس کے ساتھ ایک ہو کر رہتے ہیں اگرچہ وہ سب کے سب اس سے مختلف ہوتے ہیں۔ مگر ویدانت جیسا کہ یہاں بیان ہو رہا ہے یہ کہتا ہے کہ "میراپن" کی الفت اُس وقت دور ہو جاتی ہے جب یہ علم ہو جاتا ہے کہ آتما شعور منہ ہے اور برہم وہ ذات ہے جس سے جیو نمودار ہو کر جس کے سہارے رہتے اور انجام کار جس کی طرف ٹوٹا کرتے ہیں اور وہ سب کے سب شعور برہم میں اس کے اجزا کے طور پر رہتے ہیں اور آتما تجربات کا اصلی بھوت (مغرب) نہیں ہے۔ بلکہ وہ صرف وہ شعور ہے جس کے اندر کائنات اور تجربات نمودار ہوتے ہیں۔ اس طرح اگرچہ سانکھیہ اور ویدانت دونوں میں ہی "میراپن" کے طور پر الفت مٹ جانے سے حصول نجات ہوتا ہے۔ لیکن یہاں "میراپن" کی الفت کا ازالہ ایک بالکل ہی مختلف تصور فلسفیانہ سے ہوا کرتا ہے۔

شعور آتما کی صفت نہیں بلکہ اس کی اصل ذات ہے۔ ٹھیک جس طرح روشنی وہ شے ہے جو دوسری چیزوں کو روشن کرتی ہے۔ اس طرح شعور بھی ایک ایسی حقیقت ہے جو دیگر اشیا کو منور کرتی ہے جب کوئی شخص کہتا ہے میں اسے جانتا ہوں تب علم اس میں "کی صفت معلوم ہوتا ہے جو نہ آتما ہے اور نہ کوئی متجانس الاجزا ہستی ہے" میں حواس عقل وغیرہ کا مجموعہ ہے جس کی طرف ایک صفت کو منسوب کیا جاسکتا ہے۔ آتما کوئی مرکب شے نہیں ہے بلکہ ایک سادہ متجانس الاجزا ہستی یعنی شعور ہے۔ مرکب ہستی یعنی "میں" ظہور شعور کے ذریعہ تمام اشیا کو منور کرتی ہے۔ مگر سرور یا مسرت بذات خود مسود حقیقت نہیں ہے



سے براہ راست نہیں۔ بھوک کی اصطلاح جس کا ترجمہ یہاں اوموری صحت کے ساتھ تجربہ کیا جاسکتا ہے۔ دوبر استعمال رکھتا ہوا عقل (نفسی ہوش) اور پریش کی طرف اشارہ دیتا ہے۔ پر کر کی سکھ۔ دکھ اور مودہ کے مسائل سے مرکب ہے اور بدھتی (عقل) پر کر کی کی ایک رو کر تی (ارتقائی ظہور) ہے۔ اس لئے جب بدھتی سکھ اور دکھ کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ یہ تعلق بدھتی کو ایسا مسالہ مہیا کرتا ہے جس سے یہ تیار ہو کر اپنی غلط اور بناوٹ کو برقرار اور جاری رکھتی ہے۔ لیکن جب بھوک کا لفظ پرش سے تعلق رکھتا ہو۔ تب اس کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ جو خوشی اور غم بدھتی میں ہے وہ اس میں منعکس ہو کر براہ راست جانا جاتا ہے۔ لذت و درد کا یہی وجدان ہی پرش میں منعکس ہو کر پرش کا بھوک (تجربہ) کہلاتا ہے۔ بدھتی و درد و لذت کے معنی میں بھی کوئی بھوک یا تجربہ نہیں رکھ سکتی۔ صرف اسی وجہ سے ہی کہ وہ غیر ذی ظہور ہے۔ مگر یہ دلیل مقبولیت کے ساتھ دی جاسکتی ہے کہ چونکہ پرش و حقیقت انانیت (میں) نہیں ہے۔ اس لئے وہ اس اصطلاح کے حقیقی معنوں میں غم کا کوئی تجربہ نہیں رکھ سکتا۔ اور چونکہ یہ دراصل غم کا کوئی تجربہ نہیں رکھ سکتا اور اس لئے یہ غم کے خاتمے کو بھی اپنے لئے کوئی بڑی سے بڑی اہمیت نہیں دے سکتا۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے۔ کہ بات کو جان لینا کوشم کا خاتمہ بھوکنا (موجب) پرش کے لئے انتہائی قیمت رکھتا ہے، بدھتی کو راہ ترقی پر آگے چلاتا ہے، اگر ایسا نہ ہوتا۔ تب سمت افادت میں بدھتی کی کوئی حرکت نہ پائی جاتی۔ پس اگرچہ لذت اور درد پرش کے ساتھ تعلق نہیں رکھتے۔ مگر پھر بھی اس کے تجربے میں آسکتے ہیں اور ایسے تجربات سے بدھتی راہنمائی حاصل کر سکتی ہے۔

جب افشہ کہتے ہیں۔ کہ ”وہ قوسے“ تب اس کی تہ میں یہ خیال موجود ہوتا ہے۔ کہ آتما کو بدھتی کے کسی منصرف پر کر تی کے کسی بھی ارتقائی ظہور کے ساتھ خلوطا نہیں کرنا چاہتے۔ آتما شعور منزہ اور برہم کا جزو ہے۔ جب کوئی شخص افشہ روں یا گرو کے ذریعے جان لیتا ہے۔ کہ وہ برہم کا ایک جزو ہے۔ تب وہ دھیان کے ذریعے اس حقیقت کا تجربہ حاصل کرتے۔ گے لئے کوشاں ہوتا ہے۔ اس بارے میں ویدانت اور سائیکھ کے نظریوں میں یہ فرق ہے۔ کہ سائیکھ پرشوں کو ہی

انتہائی حقائق جانکر مطمئن ہو رہتا ہے۔ لیکن ویدانت برہمہ کو انتہائی حقیقت بتلاتا ہوا اس بات پر زور دیتا ہے کہ دیگر تمام چیزوں۔ مادہ اور ارواح کی حقیقت انجام کار برہم میں حصہ دار ہونے میں ہے

## نمبر ۱۰ اور برہم کا تجربہ

علت کی یہ تعریف ہو سکتی ہے کہ وہ علت مادی کے براہ راست غیر منفک اور اک کی ضروری ہے۔ بدھتی کو اس لئے معلول سمجھا گیا ہے کہ وہ ضروری اور دیگر اشیا کی مانند علتی مادے کے براہ راست اور غیر منفک وجدان کے ذریعے نمودار ہوتی ہے۔ قدر تا اس کے یہ معنی ہوں گے کہ بدھتی ایک علتی مادہ رکھتی ہے۔ جو کسی ہستی سے براہ راست جانا جاتا ہے اور جس کی طرف اس کا عمل تخلیق کا رخ کیا جاتا ہے اور یہ ہستی برہم ہے۔ برہمہ سوتروں میں کہا گیا ہے کہ برہمہ کو شاستروں کی شہادت سے جانا جاسکتا ہے۔ مگر یہ بات درست نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ انشدوں کی تعلیم ہے کہ برہم کو نہ تو عقل سے جانا جاسکتا ہے اور نہ لفظوں سے اُسے بیان کر سکتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ ان جملوں میں جو انکار کیا گیا ہے۔ اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ برہم اپنی کلیت اور یکجہائی میں شاستروں کے ذریعے نہیں جانا جاسکتا۔ مگر ان جملوں کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہم برہم کی ذات کا علم عامہ بھی حاصل نہیں کر سکتے۔ جب ہم ایسا علم شاستروں کے ذریعے حاصل کرتے ہیں۔ تب ہی ہم ایسے حلقے میں داخل ہوتے ہیں جس سے ہم لوگ کے ذریعے اور بھی آگے بڑھتے ہوئے بالآخر اس کے براہ راست اور وجدانی ادراک سے بہرہ ور ہوتے ہیں اور برہم کی ذات خاص جو صفات و خواص سے معر بلائی جاتی ہے۔ اس سے ہی مراد ہے کہ اس کی ذات دیگر تمام اشیا کی فطرت سے مختلف ہے۔ اور اگرچہ اس ذات کو معمولی ادراک قیاس اور دیگر ذرائع علم سے نہیں جان سکتے۔ لیکن اس کے لوگ وحیان کے ذریعے جانے جانے پر کوئی اعتراض نہیں کیا جاسکتا۔ ایسے

ویدانتی بھی پائے جاتے ہیں جن کا یہ خیال ہے۔ کہ برہم کو وجدان کے ذریعے محسوس کرنا یا جاننا ممکن نہیں۔ مگر ایک ایسی ذہنی حالت یا وظیفہ ہے جس کا موضوع برہم ہے اس نفسی حالت (دورتی) کے ذریعے جہالت دور ہونے پر برہم آشکار ہو جاتا ہے۔ لیکن بھکشو اس پر معترض ہوتا ہوا کہتا ہے کہ نفسی حالت (دورتی) کو اس لئے مانا گیا ہے۔ کہ وہ شعور یا آتما اور اشیا کے درمیان تعلق قائم کرتی ہے اور جب ایک باریہ تعلق قائم ہو چکتا ہے تب اشیا کا علم براہ راست ہونے لگ جاتا ہے۔ اسی طرح برہم کو حلقہ علم کے اندر لانے کے لئے ادراک وجدانی بذات خود کافی ہے۔ یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ چونکہ برہم بذات خود تنویر منورہ کی فطرت رکھتا ہے اس لئے ادراک وجدانی غیر ضروری ہے اور نفسی حالت یا دورتی تحلیل گیان کی توجیہ کے لئے مانا گیا تھا۔ کیونکہ برہم شعوری فطرت رکھنے کے باعث صرف ادراک وجدانی کے ذریعے جو خود علمی فطرت رکھتا ہے جانا جاسکتا ہے۔ چونکہ برہم کا ادراک براہ راست اور غیر منفاک ہوتا ہے۔ علم ذات کا بھی ایسا ہی ہونا ضروری ہے۔ ایسا کوئی اصول مزاحمت ماننے کی ضرورت نہیں ہے جس پر غالب انا طلوع علم کے لئے لازمی ہو۔ بے خواب نیند میں ایک اصول مزاحمت نفس کی صورت میں اس غرض سے مانتا پڑتا ہے۔ کہ اس کے ذریعے اس فقدان علم کی توجیہ کی جائے جو تمام علمی اور عملی رویے کی عدم موجودیت میں منبج ہوتا ہے مخالف کے اس اعتراض کے جواب میں کہ چونکہ برہم بذات خود منور ہے۔ وہ کسی اور شے کے ساتھ تعلق نہیں رکھ سکتا اور چونکہ برہم اول کا ایک ہے اس لئے برہم کا کوئی علم ذات نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ برہم تک وقت عالم و معلوم نہیں ہو سکتا۔ بھکشو کہتا ہے کہ بذات خود روشن ہونے سے معنی بے تعلقی نہیں ہیں اور برہم اور جیو کی عینیت مطلقہ کو نہیں مانا جاسکتا اور اگر اسے مان بھی لیا جائے۔ ہم عرفان برہم کے طریقے کی توجیہ اسی طرح ہی کر سکتے ہیں جس طرح کہ ہم علم تجربی اور خود شعوری کی توجیہ کیا کرتے ہیں۔ بھکشو کا خیال ہے کہ چونکہ ہم برہم سموتروں میں علم کی پیدائش اور نشو و نما کا کوئی بیان نہیں پاتے علم کے متعلق ساکھہ یوگ کا بیان اس تعلق کی وجہ سے قابل قبول ہے جو ساکھہ یوگ اور ویدانت کے درمیان پایا جاتا ہے۔ ساکھہ یوگ کی سے پہلے تو اس اور ان متعلقہ محسوسات کے درمیان ربط ہوتا ہے۔ اور اس کا

نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بُدھی کا کس پہلوؤں وقت مغلوب ہو جانے پر ستوہ کے طور پر  
معروض کی صورت قبول کر لیتی ہے۔ بُدھی کی اس حالت کو بُدھی کی ایک معروض  
حالت یا ایک حسی خیال یا حالت کہا جاتا ہے۔ دھیان لگاتے وقت اور خواب  
میں۔ استثنیائے خارجیہ کے ارتساعات ذہن کے رو پر نمودار ہو کر مدرک ہوا کرتے ہیں  
اور اس لئے درست ہوتے ہیں۔ پس پرش کا اشیائے خارجیہ کے ساتھ تعلق بُدھی  
کے ذریعے ممکن ہوتا ہے۔ جب تک بُدھی ناپاک رہتی ہے۔ تب تک پرش  
اس کے ذریعے اشیاء کے ساتھ تعلق قائم نہیں کر سکتا یہی وجہ ہے کہ بے خواب  
نیند میں جب بُدھی تنہا سے مغلوب ہو جاتی ہے۔ تب پرش کا شعور اپنا اظہار  
نہیں کر سکتا۔ اور نہ ہی دیگر اشیاء کے ساتھ اپنا تعلق قائم کر سکتا ہے۔ جو بھی بُدھی  
جیسی یا فکشی صورت میں تبدیل ہو کر پرش میں منعکس ہوتی ہے تب پرش اسے  
شعوری حالت کی فوری چمک کے طور پر نمودار کرتا ہے۔ اس طرح ہی شعور منزه  
ولا محدود و خود کو اشیاء کی محدود صورتوں میں ظاہر کرتا ہے۔ چونکہ بُدھی خود کو  
لگا تار صورت مختلفیں بدلتی ہوئی بے آغاز زمانے سے پرش میں منعکس کر رہی ہے۔  
شعوری حالت کا پہاؤ لگا تار جاری رہتا ہوا کبھی کبھار بے خواب نیند کے  
وتفوں سے تھم جایا کرتا ہے۔ پرش ہی بُدھی میں منعکس ہو کر انانیت (اسنکار)  
کے تصور کو پیدا کرتا ہے۔ اس خصوص میں بھکشو واپستی کے اس نظریے پر نکتہ چینی  
کرتا ہے۔ کہ بُدھی کا پرش میں منعکس ہونا اور ان کی حالت کی توجیہ کے لئے کافی  
ہے اور کہتا ہے۔ کہ شعور کا عکس خود ذی شعور نہیں ہو سکتا۔ اور اس لئے اس  
امر کی توجیہ نہیں کر سکتا۔ کہ کیوں حالات بُدھی ذی شعور معلوم ہوتے ہیں لیکن  
یہ مفروضہ کہ حالات بُدھی شعور میں منعکس ہوتے ہیں۔ شعور کے ساتھ ان کے  
حقیقی تعلق کی توجیہ کرتا ہے۔ کہا جا سکتا ہے۔ کہ چونکہ انکساعات ہی شعور سے  
تعلق رکھتے ہیں۔ اشیاء جیسی کہ ہیں۔ نامعلوم رہتی ہیں۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے  
کہ بُدھی کے حالات اشیائے خارجیہ کی نقول ہیں اور اگر ان نقول کو مقول صورت  
دی جائے۔ تب ہم نقول کے براہ راست حکم کی صحت کی بنا پر اشیاء کے ساتھ  
پران کی تطبیق کی ضمانت کر سکتے ہیں۔ نیز کہا جا سکتا ہے۔ کہ جب شعور میں بُدھی

باب ۲  
کی حالتوں کے عکس اس کے ساتھ ایک معلوم ہوتے ہوئے علم کی پیدائش کے موجب ہوتے ہیں۔ تب ہم ان مظاہر میں حالاتِ نفسی کے ساتھ شعور کی موجودہ وحدت دیکھا کرتے ہیں۔ اور تب علم فریب وہ ہو جاتا ہے اس اعتراض کا جواب یہ ہے۔ اگرچہ علم میں عنصر فریب موجود بھی ہو۔ وہ ان اشیا کی حقیقت اور حوت پر اثر انداز نہیں ہو سکتا۔ جن کی طرف اشارہ دیتا ہے۔ پس صحیح علم (پرام) پرش میں حالاتِ بد معنی کے عکس کا نتیجہ ہے۔ علمی عمل کا ثمر (پرام) پھسل، شعور منظر یا پرش کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ جو دانشدہ کے طور پر عمل کرتا ہے۔ اگرچہ وہ کل تجربے سے بے لاگ رہتا ہے۔ اہلِ دیشیشک علم کی پیدائش و فائز پر دیتے ہیں اور اس لئے وہ علم کو اجتماعِ اسباب سے پیدا اور فنا ہونے والا خیال کرتے ہیں۔ اور پرش کے ردِ بوجالاتِ نفسی کے عکس کی توجیہ اس طرح کرتے ہیں کہ علم گویا آتما سے تعلق رکھتا ہے۔ ویدانت کے علمیاتی عمل کی جس میں پرش گیا تا (عالم) اور بھوگتا (لطف اندوز) ہوتا ہے۔ یوں توجیہ کیجاتی ہے کہ وہ ایک جداگانہ علمیاتی عمل انو و یو سائے کا نتیجہ ہوتا ہے۔

۲۶۸  
برہم کا بر تراز عقل و قیاس کے تجربے کو بھی معمولی علم تحریر کی پیدائش کی بنا پر واضح کرنا ہوگا۔ شاشتروں کی عبارت کو سمجھنے اور یوگ کے عمل سے بدھی میں ایک ورتی میں برہم ہوں کی صورت میں پیدا ہو جاتی ہے۔ ورتی کی یہ صیح صورت پرش میں منعکس ہوتی ہوئی پرش کے سچے علم ذات کے طور پر علم وجدانی کی صورت میں نمودار ہوتی ہے۔ عام علم تجربی اور اس علم میں یہی فرق ہے کہ یہ انانیت (بھمان) کو رد کر دیتا ہے۔ علم ذات کے اس تصور پر یہ اعتراض کہ آتما عام و معلوم نہیں ہو سکتا۔ درست نہیں ہے۔ کیونکہ جس ذات کو جانا جاتا ہے۔ وہ ایک ذہنی حالت ہے جو اپنی صفت میں اس برترین آتما سے مختلف ہے۔ جو اسے جانتا ہے۔ یہ بالاتر عقل و حواس آتما گیا تا (دانشدہ) ہے جبکہ اس کا بدھی میں عکس جو پھر اس کی طرف کوٹتا ہے، وہ ذات ہے۔ جسے جانا جاتا ہے یہ اعتراض کہ علم ذات کے امکان کا اقرار آتما کے بذاتِ خود روشن ہونے کی تردید کرتا ہے۔ درست نہیں۔ آتما کا سنو بالذات ہونا صرف یہ معنی رکھتا

ہے کہ یہ بذاتِ خود چمکتا اور روشن ہونا چاہتا ہے۔ ظہور کے لئے کسی اور شرط کا محتاج نہیں ہے۔

## تلمع بالذات اور بہالت

چت سکھ تلمع بالذات اس کے لفظوں تعریف کرتا ہے۔ کہ وہ جو ممکن الادراک نہ ہونے پر بھی بلا واسطہ محسوس ہوتا یا یہ سمجھا جاتا ہے جھگشتو کہتا ہے کہ تلمع بالذات کی یہ تعریف بالکل نا جائز ہے۔ انیشدوں میں کہیں بھی اس کی یہ تعریف نہیں کی گئی اور علم صرف کسی فرد سے ستوپر کا شتو کے لفظ سے بھی یہ نتیجہ نہیں نکلتا۔ علم صرف تو اس کے معنی "نود بخود معلوم" ہی بتلاتا ہے۔ اگر کوئی شے مدرك یا معلوم نہ ہو۔ وہ صاف طور پر اسی وجہ سے ہمارے ساتھ کوئی تعلق نہیں رکھ سکتی۔ اس کے اور معنی شاستروں کی اس شہادت کے عین خلاف ہوں گے۔ کہ انتہائی حقیقت کا علم یا وجدان ہو سکتا ہے۔ کہا جاسکتا ہے کہ اگر یہ ذہن کی حالت برہم براہ راست نہیں جانی جا سکتی لیکن یہ پرس کی اودیا کو دور کرنے کا اثر رکھے گی۔ مگر اس پر کئی اعتراضات ہو سکتے ہیں

۴۹۹ اول۔ بذاتِ خود منور ہونا علم کا ایک صحیح ذریعہ (برہمان ہے) لیکن صرف پرس کی اودیا کا دور ہو جانا ہی صحیح علم یا برہمان نہیں سمجھا جاسکتا۔ اس خصوص میں یہ پوچھنا بھی بے محل نہ ہو گا کہ اودیا کے معنی کیا ہیں۔ اگر اس کے معنی ایک شریب وہ ذہنی حالت ہوں۔ تب تو یہ ضروری بدھی کی ایک حالت ہوگی اور اس کا مٹنا بھی پرس کی بجائے بدھی سے تعلق رکھے گا۔ اور اگر اس کے معنی وہ نفسی جبلیات یا اصلی میلانات ہیں جو غلطیوں کے موجب ہوتے ہیں۔ تب بھی چونکہ اصلی جبلیات پر کرتی کے گمنوں کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں۔ ان گمنوں کا مٹنا لازمی طور پر پر کرتی کو بھی مشروط کرنے والا ہو گا۔ اگر اسے تیس کا مادہ خیال کیا جائے۔ جو اتما کو دھناپ دیتا ہے تب یہ مفروضہ غیر معقول ہو گا۔ لیکن اگر بدھی کی ذات میں موجود تیس کو دور نہ کیا جائے۔ تب بدھی میں کوئی ایسی ورتی پیدا نہیں ہو سکتی۔ جو اس کے مفروض کی نقل بدل سکے۔ اور اگر



بابت  
 بدھی کے اس قسم کو ایک بار اس طرح دور کر دیا جائے۔ تب پرش میں اس کا کوئی  
 عکس نہیں پڑ سکتا۔ پس اس خیال کی کہ علم جہالت کے پروے کو دور کرنے میں  
 مدد ہوتا ہے۔ تاہم نہیں کی جاسکتی پروے کا تعلق صرف آنکھ کی مانند آلات علمیہ سے  
 ہے اور اس لئے وہ شعور منزہ کے ساتھ کوئی بھی تعلق نہیں رکھ سکتا۔ پس پروہ  
 اٹھ جانے کے باعث شعور منزہ میں وہ طلوع علم کی توجیہ معقول نہیں ہو سکتی  
 آتما میں کوئی پروہ نہیں ہو سکتا۔ اگر آتما اپنی ماہیت میں شعور منزہ ہے۔ تب  
 اس کی ذات میں کسی بھی پروہ جہالت کا امکان نہیں ہے۔ کیونکہ یہ دونوں قیاسیات  
 متباہن بالذات ہیں۔ اگر یہ فرض کیا جائے۔ کہ پیدائش عالم کا باعث ذہن میں  
 جہالت یا اودیا کا عمل ہے اور اگر یہ مانا جائے۔ کہ صحیح علم جہالت کو دور کرتا ہے  
 تب ہم اس ناقابل حمایت نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ دنیا علم سے منٹ سکتی ہے یا جب  
 ایک آتما بھی علم کو حاصل کر لیتا ہے۔ تب دنیا کا خاتمہ ہو جاتا ہے یا جب کوئی سنت  
 اپنی زندگی میں کئی نجات حاصل کر لیتا ہے۔ تب اسے اپنے ارد گرد کی دنیا کا تجربہ  
 نہیں ہوا کرتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ نجات یافتہ سنت بھی اپنے اندر ایک عنصر جہالت  
 رکھتا ہے۔ تب یہ مسئلہ رد ہو جائے گا۔ کہ علم سے جہالت منٹ جاتی ہے مزید برآں  
 اگر مانا جائے کہ آتما کسی بھی شے سے کوئی تعلق نہیں رکھتا (اسنگ)۔ تب یہ قیاس  
 بھی غلط ہو گا کہ وہ جہالت یعنی اودیا سے تعلق رکھتا ہے۔ پروے کا تعلق صرف نفسی  
 حالات سے ہو سکتا ہے۔ لیکن وہ شعور منزہ ولا تفر کے ساتھ کوئی واسطہ نہیں رکھ سکتا۔  
 کیونکہ ہم اس کی مثال کہیں نہیں ملتے۔ اگر یہ کہا جائے کہ جہالت قدرتنا شعور منزہ کے  
 ساتھ تعلق ہے۔ تب یہ تعلق کبھی منٹنے کا ہی نہیں۔ اور اگر اس تعلق کو کسی شرط عقلی کا  
 نتیجہ مانا جائے تب یہ بھی معقولیت کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ شاید یہ علت خود نفسی  
 حالات کے اندر ہی موجود ہوگی۔ کم از کم یہ مفروضہ اس مفروضے کی نسبت سادہ تر  
 ہوگا۔ کہ جہالت شعور منزہ سے تعلق رکھتی ہے اور نفسی حالات اسے منٹا سکتے ہیں  
 نفسی حالات کے ساتھ پروے کا تعلق ہونا کم از کم بے خواب نیند۔ غشی اور پیری میں ماننا  
 پڑے گا۔ پس اگر پروے کو بطور آلہ علم کے نفسی حالات سے منسوب کیا جائے۔  
 تب یہ فرض کرنا بالکل غیر ضروری ہوگا کہ یہ پروہ شعور منزہ کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔

یا عقلی اپنے یوگ سوتر میں اودیائی تعریف کرتا ہوا کہتا ہے کہ وہ ایک ذہنی حالت ہے۔ جو عارضی کو ابدی۔ ناپاک کو پاک اور سکھ کو دکھ تصور کرتی ہے اس لئے جہالت کو شعور منہزہ کے ساتھ تعلق رکھنے والی ایک جداگانہ شے نہیں مانا جاسکتا۔ اسی طرح یہ تعریف بھی غلط ہے۔ کہ وہ خاتمہ جہالت ہے۔ جو اس استعداد میں پرش کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ اس امر کو صحیح طور پر بیان کرنے لئے یہ کہنا ہوگا۔ کہ نفسی حالات میں جہالت مٹ جانے پر طلوع علم ہوتا ہے۔ اس انتہائی علم کے طلوع کے ساتھ کہ میں برہم ہوں جس کی طرف پرش کی خاطر پر کرتی کی کل غایتیت مائل رہی تھی۔ پرش کے حق میں پر کرتی کا آخری مقصد پورا ہو جاتا ہے اور ایسا ہونے سے وہ غایاتی رشتہ جو بدھی کو پرش کے ساتھ باندھ رہا تھا ٹوٹ جاتا ہے اور پھر جس یا بدھی کے لئے پرش کی خاطر کچھ بھی کرنا باقی نہیں رہ جاتا۔ علم باطل کے نئے پرینکی اور بدی بھی نہیں رہتے۔ اس لئے بدھی کی سالمیت نئے پرسمات حاصل ہوتی ہے۔ اور یاد علم باطل (سمتا) (انانیت)۔ راگ (الفت)۔ دوش (دفرت) (ابھی ویش) (محد نفس) ان سب کو اوو یا (جہالت) جو ان کی علت ہے۔ خیال کیا جاسکتا ہے۔ نیز اوو یا کو مس بھی تصور کیا جاسکتا ہے جو کہ اس کی علت ہے۔ یہ مس ستو کے ظہور کو روکتا ہے اور اسی لئے اوو یا نمودار ہوتی ہے جب مس پر ستو غالب آجاتا ہے تب ستو اپنے ذریعے انتہائی ذات کو روشن کرتا ہے پس علم اور جہالت (گیان اور اگیان) کے الفاظ شاستروں میں ستو اور مس کو ظاہر کرتے ہیں مس کا لفظ اگیان کے معنوں میں مستعمل ہوتا ہے اور کوئی ایسا اگیان موجود نہیں ہے۔ جو غیر شخص اور ناقابل بیان ہو جیسا کہ اہل شنکر فرض کرتے ہیں۔ معمولی علم تجربی میں یہ مس عارضی طور پر دور ہو جایا کرتا ہے۔ لیکن حقیقی و انتہائی علم کے طلوع پر متعلقہ پرش کی خاطر گنوں کی استعداد تغیر معدوم ہو جاتی ہے۔ پیشتر اس کے کہ ستو اپنی ورتی یا حالت کو ظاہر کر سکے۔ ضروری ہے۔ کہ وہ اس مس پر غالب آئے۔ جو ستو کے ظہور پذیر ہونے میں مانع ہوتا ہے۔ پس نفسیاتی حالت کی نموداری سے پہلے ضروری ہے کہ ستو اور مس کا وجود یاتی تضاد مٹ جائے۔

بھکشو کی رائے میں سانکھیہ اور ویدانت کا تعلق  
بھکشو کی رائے میں سانکھیہ اور یوگ کے فلسفے ویدانت کے ساتھ گہرا تعلق

رکھتے ہیں۔ اور انپشندوں میں ان کا ذکر بھی آتا ہے۔ اس وجہ سے جب بعض امور مثلاً علم بھگت کے سوال پر ویدانت میں کوئی بیان نہ پایا جائے۔ تب اسی کی کو ساکھیا اور یوگ کے ذریعے پورا کر لینا واجب ہے۔ اگر ان دونوں میں کوئی نقصان نظر آتا ہو۔ تب ان کی اس طرح توجیہ کرنی چاہئے۔ کہ ان میں مصاحبت ہو جائے۔ بھگشوا نہ صرف ساکھیا یوگ کے تعلق میں اُسی اُصول کو مدنظر رکھتا ہے۔ بلکہ نیائے وشیشٹک اور پنچ راتروں کے تعلق میں بھی یہی نظریہ رکھتا ہے اس کی رائے نظامات ویدوں اور انپشندوں پر مبنی ہیں اور اس لئے یہ آپس میں وہ اندرونی کشش و اتحاد رکھتے ہیں جو بدھ بھوب میں موجود نہیں ہے۔ اس لئے صرف اہل بدھ ہی اصل مخالفین ہیں۔ اسی لئے وہ فلسفے کے تمام آستک نظامات کو اس خیال سے ملانا چاہتا ہے۔ کہ وہ کم و بیش ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں اور کم از کم ان میں مصاحبت کا امکان ہے۔ بشرطیکہ مناسب زوایائے نگاہ سے ان کا مطالعہ کیا جائے۔ بھگشوا اپنا سالا انپشندوں پر انوں اور سمہتیوں سے جمع کر کے اس بنیاد پر ایک نظام تو ضیع قائم کرنے کے لئے کوشش کرتا ہے۔ اس لئے اسے بھگشیت مجموعی اُس خدا پرستانہ ویدانت کی صحیح تفسیر کہا جاسکتا ہے۔ جو عام طور پر پراڻوں کا نظریہ غالب ہونے کے علاوہ ہندو زندگی اور مذہب کے نظریہ عامہ کی نمائندگی کرتا ہے ہندو خیالی کی اس عام رو کے ساتھ جو پراڻوں اور سمہتیوں کی راہ سے یہ رہی ہے اور جو ہندو زندگی کو ابھارنے کا سب سے بڑا ذریعہ ہے۔ مقابلہ کرتے ہوئے۔ انتہائی ساکھیا۔ انتہائی ویدانت شنگر۔ انتہائی نیائے اور مادھو کی انتہائی ثنویت کو وہ فلسفے کی مابعد الہیاتی دستور پرستی کہہ سکتے ہیں۔ فلسفہ بھگشوا اس جمید ابھید کی قسم کا ہے۔ جو مختلف صورتوں میں بھر تر پینچ۔ بھاسکر۔ رامانج تمبارک اور دوسروں کی تعلیمات میں پایا جاتا ہے۔ اس فلسفہ جمید ابھید کا عام نقطہ نگاہ یہ ہے۔ کہ یہ نظریہ دنیا کی حقیقت اور روحانیت کا عقیدہ ہے۔ انفرادی ارواح کی خصوصیت اور ان کا اپنی ذات میں ظہور اپنہ دی کے مرکز ہونا۔ اخلاقی آزادی اور ذمہ داری اور روحانی جبریت۔ ایک شخصی خدا اور غیر شخصی حقیقت۔ وہ انتہائی روح جس میں مادہ اور پرکرتی روحانیت میں تحلیل

ہو جاتے ہیں۔ مادہ اور ارواح کی اصلیت اور باہمی تعلقات میں ایک اندرونی غائیت کا نفوذ پذیر ہونا اور مشیت ایزدی کا تقدس۔ قدرت مطلقہ اور علم کل۔ علم اور محبت کی اعلیٰ قیمت۔ اخلاقی اور معاشرتی فرائض کی جبریت اور ان کا انتفاء۔ اس فلسفہ کی تعلیمات سے ہیں۔

چونکہ معمولی مستند سانچہ کو خدا نہ خیال کیا جاتا ہے اس لئے سوال اٹھتا ہے۔ کہ کس طرح اس کی خدا پرستی اور اتاروں کے مسئلے کے ہاتھ مصاحبت ہو سکتی ہے۔ برہم سوترہ ۱۔ ۵ کی تفسیر کرتا ہوا بھکشو کہتا ہے کہ چونکہ شاستر کہتے ہیں کہ "اُس نے دیکھا یا چاہا۔" برہم لازمی طور پر فحشی ہستی رکھتا ہے۔ کیوں کہ ادراک اور خواہش کو بے جان پر کرتی سے منسوب نہیں کر سکتے۔ شکر اس سوتر کی تفسیر کرتا ہوا دعویٰ کرتا ہے۔ کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ پر کرتی دنیا کی علت نہیں ہے کیونکہ پر کرتی یا پر دھان ایک غیر ویدک تصور ہے۔ بھکشو انپشندوں سے کئی جملات کا حوالہ دیتا ہوا ثابت کرتا ہے۔ کہ پر کرتی کا تصور غیر ویدک نہیں ہے۔ پر کرتی کو انپشندوں میں بطور علت عالم یا طاقت ایزدی بتلایا گیا ہے اور شوتیا شوسے ترا انپشند میں پر کرتی کو مایا اور ایشور کو مایا دی (ساحر) بتلایا ہے۔ جو اپنے اندر ساحرانہ طاقت رکھتا ہے۔ ساحر اپنے جادو کو ظہور سے روک رکھتا ہے مگر وہ ساحرانہ طاقت اس کے اندر سدا موجود رہتی ہے۔ معمولی پر کرتی میں ہمیشہ ہی تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے اور برہم کے ساتھ ستو کا ایک مادہ خاص مربوط ہے جسے لا تغیر خیال کیا جاسکتا ہے۔ ایک سوال جو اس خصوص میں قدرتی طور پر پیدا ہوتا ہے یہ ہے۔ اگر برہم بذات خود لا تغیر ہے اور وہ ستو جسم بھی جس کے ساتھ وہ سدا مربوط ہے۔ کبھی نہیں بدلتا۔ تب کس طرح برہم کسی خاص وقت پر دنیا کو پیدا کرنے کا خواہشمند ہو سکتا ہے؟ اس کا جواب واحد صرف یہ ہے۔ کہ ایک خاص لمحہ تخلیق پر برہم کی طرف ارادے کا اختساب زبان کا ایک مبہم استعمال ہے۔ اس کے ہی معنی ہو سکتے ہیں کہ جب شرائط علتی کا اجتماع کسی خاص نقطہ وقت پر تخلیقی پیدائش میں نمودار ہونے کے لئے تیار ہوتا ہے۔ تب اسے برہم کی ارادت خالقہ کا ظہور سمجھا جاتا ہے برہم کے علم و ارادت دمانے میں کوئی آغاز نہیں رکھ سکتے۔ لیکن اگر برہم کی ارادت خالقہ

باب ۱۰ کو حرکات پر کرتی کی علت خیال کیا جائے۔ تب یہ نظر سناٹھیکہ پر کرتی کی جنبش جس کا باعث ذاتی غایتیت ہے۔ پرش کی خدمت کے لئے ہے۔ ناقابلِ حمایت ہو جاتا ہے ہمت کے اندر موجود ستو۔ جس اور تس کو سناٹھیکہ میں برہما۔ وشنو ویشنو جو گیا پیدا شدہ دیوتا ہیں کی صورت میں تین اشخاص خیال کیا گیا ہے۔ لیکن سناٹھیکہ کسی ایسی ایشور کی ہستی کا قائل نہیں ہے۔ یوگ کی رو سے ہمت کا جزو ستو و نجات یافتہ حالت میں دائما موجود رہنے والی ابدی طاقتوں کے ساتھ مربوط ہوتا ہے۔ وہ پرش (شخص) ہے۔ جسے ایشور کہا جاتا ہے۔ اس کا ستو جسم معلول کی فطرت رکھتا ہے۔ کیونکہ وہ ہمت کے ستو جو سے پیدا ہوا ہے اور اس کا علم بھی لازماً ہے۔ سناٹھیکہ کی تائید میں جھکشو کہتا ہے کہ ایشور سے انکار کے یہ معنی لیے جاسکتے ہیں کہ نجات کی خاطر ایشور میں اعتقاد رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ علم ذات سے بھی حصول نجات ممکن ہے۔ اگر اس رویے کو اختیار کیا جائے۔ تب ایشور کی ہستی کا اثبات بالکل غیر ضروری ہے۔ مگر اس خصوص میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ جھکشو کی توجیہ تسلی بخش نہیں ہے۔ لیکن سناٹھیکہ ستو ایشور کے بارے میں صرف خاموش ہی نہیں ہے۔ بلکہ وہ ایشور کا عدم وجود ثابت کرنے کے لئے زبردست کوشش کرتا ہے۔ اور ایک بھی ایسا بیان نہیں پایا جاتا۔ جو اسے اس الزام سے بچا سکے کہ سناٹھیکہ خدا پرستی کا مخالف نہ تھا۔ جھکشو اس سے آگے چل کر پھر کہتا ہے۔ کہ سناٹھیکہ اسکا دکی تعلیم نہیں دیتا اور شتو تبا شتو تر کا یہ حوالہ پیش کرتا ہے (چہارم - ۱۶)۔ کہ جیسا کہ سناٹھیکہ میں بتایا گیا ہے کہ انتہائی علت کے علم سے ہی حصول نجات ممکن اور گیتا کا وہ بیان بھی پیش کرتا ہے جس میں اسکا د کو ایک شیطانی نظریہ بتلایا گیا ہے۔ یوگ کا ذکر کرتا ہو جھکشو کہتا ہے کہ یہ ایک عجیب بات ہے۔ کہ اگرچہ یوگ خدائی ہستی کا قائل ہے۔ لیکن اس نے اس بات کی تردید نہیں کی کہ وہ جانب دار یا ظالم بھی ہو سکتا ہے اور خدا کو اصلی کائناتی مرتبہ دینے کی بجائے اس فطری نظریے کو قبول کرتا ہے۔ کہ پر کرتی پرش کے تعلق میں اپنی ذاتی غایتیت سے متعین ہو کر تخلیقات نوعیہ میں سے گزرا کرتی ہے۔ یا نتیجی کے یوگ سوتر میں ایشور ہی یوگ دھیان کا موضوع ہے اور اپنے قبا اور دیگر جانداروں پر رحم

کرتا ہے۔ لیکن مجھشوکا خیال ہے کہ جب تک ایشور ایک کائناتی مقصد کے لئے ہستی نہ رکھتا بائیں ہو۔ پر کرتی کے ساتھ پرش کے تعلق کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔

ایشور اپنے اعمال میں اُن ہستیوں کے ساتھ کوئی علاقہ نہیں رکھتا جو جس یا جس کی دیکھانے والی فطرت کے ساتھ تعلق رکھتی ہوں۔ بلکہ صرف ایسی ہستی کے ساتھ جو دائماً یکساں حال اور سدا بدي علم۔ ارادت اور سرور کے ساتھ تعلق رکھتی ہو۔ اس بیان سے قدر تا یہی معنی نکلتے ہیں کہ ارادت از دی ابدی اور لا تغیر قانون کے طور پر کام کر رہی ہے۔ یہ قانون خدا کا جزو ترکیبی نہیں بلکہ خود پر کرتی کا جزو ترکیبی ہے اسی جزو کی بدولت ہی ایک ابدی اور لا تغیر قانون ایشور کے ابدی ارادہ اور علم کے طور پر عمل پذیر ہو کر پر کرتی کے ظہوری یا تغیر پذیر پہلو کو متعین کرتا ہے۔ گیتا میں شری کرشن کہتے ہیں۔ کہ وہ پرش اتم (دربترین روح) ہے اور اس سے اوپر کچھ نہیں۔ مجھشوا ایسے بیانات کی دو تفاسیر پیش کرتا ہے۔ جو مذکورۃ الصدد تصور خدا کے خلاف معلوم ہوتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ کرشن کا خدا یا خود کی طرف اشارہ کرنا صرف ایک نسبتی بیان ہے جو مقبول عام صورت میں دیا گیا ہے اور جو اس ذات مطلقہ کی طرف کوئی اشارہ نہیں دیتا جو تجربہ معمولی سے لا تعلق ہے۔ دوسری توضیح یہ ہے۔ کہ کرشن خود کو خدا صرف اس لئے کہتا ہے کہ وہ خدا کے ساتھ اپنی عینیت و وحدت محسوس کرتا ہے۔ اس لئے پر برہم اور کار یہ برہم کے درمیان فرق ہے اور شری کرشن کار یہ برہم ہونے سے خود کو عام بولی میں کارن برہم کے طور پر بیان کرتا ہے۔ جب دوسرے وجود خود کو برہم کے ساتھ ایک سمجھا کرتے ہیں۔ تب ان کی عینیت صرف کار یہ برہم سری کرشن یا نارائن سے تعلق رکھتی ہے۔ اس لیے وہ خود کو خدائے مطلق کہنے کا کوئی حق نہیں رکھتے۔ بے آغاز اور مطلق ذات برہم کو رشی اور دیوتا بھی نہ جانتے ہیں اور نہ کبھی جان سکتے ہیں۔ صرف نارائن ہی خود کو اپنی ذات مطلقہ میں جان سکتا ہے۔ اس لئے نارائن کو تمام موجودات سے بڑھ کر گیانی (علیم) سمجھا جاتا ہے۔ وہ ارواح جو اپنی گزشتہ زندگی میں سانیجی مکتی پا کر ایشور

لہ۔ ایشور گیتا قلبی نسخہ۔

۵۔ ویران امرت مجاشید۔ ۱-۱-۵

کے ساتھ ایک ہو چکی ہیں۔ وہ واسد یو ویوہ میں بود باش رکھتی ہیں۔ واسد یو ویوہ میں صرف واسد یو ہی ابدی خدا ہے اور باقی ساری موجودات اس کے اجزائے سوا کچھ نہیں۔ دوسرے ویوہ مثلاً سنکرشن۔ پر دیمن۔ انرودھ واسد یو کی وجہ تینوں (نخلیات) کے سوا کچھ نہیں ہیں اور انھیں ایشور کی جزوی مخلوقات یا برہم۔ وشنو اور ردر سمجھا جاتا ہے۔ ماتحت دیوتاؤں، برہم یا شتو کی طاقت محدود ہے کیونکہ وہ کائناتی امور کے نظم و نسق میں کوئی تبدیلی نہیں لا سکتے۔ جب وہ خود کو برترین خدا (پریم دیو) بتلاتے ہیں۔ تب وہ خود کو ذات مطلقہ کے ساتھ ایک محسوس کرتے ہوئے ایسا کہتے ہیں پریت تو اپنی صورت ثلاثہ ستو۔ جس تیس سے برہما۔ وشنو۔ شتو یا سنکرشن۔ پر دیمن اور انرودھ کا جسم تیار ہوتا ہے۔ یہ تین دیوتا ہیں جو جسم واحد رکھنے والے خیال کئے جاتے ہیں۔ اس جسم کا نام ہمت ہے۔ اور یہ کائناتی ارتقا کی اصلی بنیاد ار سال ہے۔ اسی وجہ سے ہی کائنات یا عالم کو ان کا جسم مانا جاتا ہے۔ یہ تینوں دیوتے اپنے اعمال میں وات پریت اور کچھ کی مانند ایک دوسرے پر منحصر خیال کئے جاتے ہیں اور یہی سبب ہے کہ وہ باہمی طور پر مختلف اور ایک تصور ہوتے ہیں یہ تینوں دیوتے ہمت کے ساتھ بھی جو پر کرتی اور پرش کی وحدت ہے۔ ایک ہیں اور یہی وجہ ہے کہ برہما۔ وشنو اور ہمیشور کے براہ راست ظواہر ہونے کی بجائے وہ جزوی تجسمات ایزدی (انش اتار) مانے گئے ہیں۔

ایشور کا پر دیمان اور پرش میں خود پذیر ہونا اس کے علم۔ ارادت اور سعی کے باعث ہے۔ ان کے ذریعے وہ گنوں کو ابھار کر بہت کو وجود میں لاتا ہے۔ بلکہ اس امر کے اثبات کے لئے بہت کوشش کرتا ہے کہ خدا نے مطلق یا جگہ کو ان

۱۔ وگیان امرت مجاشیر ۱۔ ۱۔ ۵۔

۲۔ اس شخص میں جگہ بجا گوشت کے شلوک کا حال دیا ہے ۱۔ ۱۔ ۵۔ مگر وہ کرشن کے معنی وشنو لیتا ہوا جھوٹا ہے۔ کہ سوئم جگہ کو اسے مراد اسی طرح ہی جز و جگہ کو اپنے باپ کا جھوٹا ہے۔ مگر یہ معنی بالکل ہی ان معنوں کے خلاف ہیں۔ جو مذہب گوراپ کے ویشنو یوگ لیا کرتے ہیں وہ کرشن کو خدا نے مطلق مانتے ہیں۔

ناراین یا وشنو سے مختلف ہے جو اسی طرح ہی ظاہر خدا ہیں جسے کہ بیٹا باپ کا ہوا کرتا ہے۔ اس مقام پر بھکشو در سہ پنج رات کی رائے اور دیگر متفکرین مثلاً مادی وشنو گوڑیہ اور ان ویشنوؤں کی راؤں سے جو نارائن۔ وشنو اور کرشن کو خدا کے ساتھ ایک خیال کرتے ہیں۔ اختلاف ظاہر کرتا ہوا۔ دوسرے اوتاروں مثلاً قسبہ۔ کورم وغیرہ کو بھکشو وشنو کے لیلا اوتار اور بھگوان یا پریشور کے آویش اوتار مانتا ہے۔

### مایا اور پردھان

شکر ویدانت سوتر (۱-۳) کی اپنی تفسیر میں۔ اوکیٹ کی اصطلاح پر بحث کرتا ہوا یہ کہتا ہے۔ کہ یہ کوئی اصطلاحی معنی نہ رکھتی ہوئی دیکٹ (ظاہر) کی نفی محض ہے۔ اوکیٹ کا لفظ حرف نفی ن اور ویکٹ سے مرکب ہے اور بتلاتا ہے کہ چونکہ اصطلاح اوکیٹ اس طرح صرف لنوی معنی رکھتی ہے اور صرف غیر ظہور پذیر کو ظاہر کرتی ہے۔ اس لئے یہ لفظ سائنھیہ کے پردھان کے لئے اصطلاحاً استعمال میں کیا جاسکتا۔ شکر کے خیال میں اوکیٹ کے معنی علت لطیفہ کے ہیں لیکن وہ یہ نہیں مانتا کہ سائنھیہ کے چھادوں کے معنوں میں یہ دنیا کوئی جدا گانہ علت لطیفہ رکھتی ہے۔ اس کی رائے میں اس کائنات کی حالت ابتدائی ایشور پر انحصار رکھتی ہے اور خود بخود وجود میں نہیں آتی۔ ایشور میں علت لطیفہ (سوکٹم کارن) کو ملنے بغیر وہ خالق نہیں ہو سکتا کیونکہ طاقت کے بغیر وہ خود کو تخلیق کی طرف جنبش نہیں دے سکتا۔ ایشور کی ذات میں موجود جہت شکتی جسے اودیا بھی کہتے ہیں۔ اس کا نام اوکیٹ ہے۔ یہ مایا کی بڑی بنیاد ہے جو ایشور پر انحصار رکھتی ہے۔ اس کے اندر تمام ارواح بغیر کسی خود دانی (آگا ہی) کے موجود رہتی ہیں۔ اس پنج شکتی کی توانائی بالقوہ نجات یافتہ رحوں کی حالت میں علم (گیان) کے ذریعے مٹ جاتی ہے اور اس لئے پھر وہ جنم نہیں لے تیں و چسپتی اپنی تصنیف جماسی



بالہ

میں تنقید کرتا ہوا کہتا ہے کہ مختلف ارواح کے لئے مختلف اودیاں ہوتی ہیں۔ جب کوئی فرد اپنے لئے گمان حصول کرنے کی کوشش کرتا ہے تب اس کی متعلقہ اودیا ختم ہو جاتی ہے اگرچہ دیگر افراد کے ساتھ تعلق رکھنے والی اودیاں ویسی کی ویسی برقرار رہتی ہیں۔ چنانچہ اگر ایک اودیا (جہالت) مٹ جاتی ہے تو دوسری اودیاں عمل پذیر حالت میں رہ کر دنیا کے بدائش کی موجب ہو سکتی ہیں۔ لیکن اہل سانکھہ جو ایک پردھان کے قائل ہیں سمجھتے ہیں کہ اس کے خاتمے کے معنی سادی دنیا کا خاتمہ ہوں گے۔ واپستی مزید براں کہتا ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ اگرچہ دھان وہی کا وہی رہتا ہے لیکن اودیا پرش اور پرکرتی کے درمیان عدم اختیار کی صورت میں قید کی موجب ہوتی ہے اور اس لئے پرکرتی کا وجود ماننے کی کوئی ضرورت ہی نہیں ہے قید و نجات کے مسئلے کی توجیہ اودیا کے ہونے اور نہ ہونے سے ہی ہو سکتی ہے۔

۵۷۷

یہ اعتراض کہ ارواح کا اختیار اودیا (جہالت) پر انحصار رکھتا ہے اور اودیاؤں کا اختیار ارواح کے اختیار پر منحصر ہے غلط ہے کیونکہ یہ عمل بے آغاز ہے اور اویکت کی اصطلاح اودیا کی طرف ایسے نوعی معنوں میں اشارہ کرتی ہے۔ کہ اس کے اندر تمام اودیا کا شمول پایا جاتا ہے۔ اودیا فرد میں رہتی ہے۔ لیکن وہ خدا کی شے اور کارندہ ہونے کے لحاظ سے اسی پر انحصار رکھتی ہے اودیا برہم کا سہارا لیے بغیر عمل پذیر ہو ہی نہیں سکتی۔ اگرچہ ارواح کی ذات حقیقی برہم ہے لیکن جب تک وہ جہالت سے محصور رہتی ہیں۔ وہ اپنی ذات حقیقی کو نہیں جانتیں۔

اس کے جواب میں بحثو کہتا ہے کہ چونکہ طاقت (دھرتی) کے سوا کبھی خدا اس عالم متنوع کو پیدا نہیں کر سکتا، اس لئے یہ بات نامنی پڑتی ہے۔ کہ خدا اسے ایک متین طاقت کے ذریعہ دنیا کو پیدا کرتا ہے۔ اس طاقت کا نام پرکرتی اور پرش ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ طاقت اودیا (جہالت) ہے۔ تب بھی چونکہ

یہ عنصر برہم سے الگ ہستی رکھتا ہے۔ اس لئے یہ بات بھی مسئلہ وحدت وجود کو پرکرتی اور پرش کے اقرار کی مانند ہی رد کرنے والی ہوگی۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ پر سے کی حالت میں اودیا غیر موجود ہوتی ہے کیونکہ اس حالت

میں صرف برہم کے موجود ہونے کے باعث دنیا کی پیدائش برہم سے مانی پڑیگی  
 اور ان ارواح کو جو اس کے ساتھ متحد وہ احد ہوئی ہیں نجات یافتہ ہونے پر بھی ہنسنا  
 (عالم حادث) میں سے گذرنا ہی پڑے گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ قید اور نجات بالکل  
 فرضی ہیں تب اس امر کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ لوگ فرضی نجات کے حصول کے لئے تکلیف  
 اٹھایا کریں۔ اگر یہ کہا جائے کہ او دیا پرٹے کے دوران ثانوی (ویو ہارک) سنا رکھتی  
 ہے اور اگر یہ دلیل دی جائے کہ ان حالات میں قید اور نجات کو بھی ویو ہارک (ثانوی)  
 ہستی خیال کیا جاسکتا ہے۔ تب نظریہ وحدت وجود ناقابل اعتراض ثابت ہوگا۔  
 لیکن اگر ایسی او دیا مانی جائے۔ جو صرف ثانوی یا ویو ہارک ہستی رکھتی ہے تب بھی  
 بات پر دھان کے متعلق بھی فرض کی جاسکتی ہے۔ اگر ہم اصطلاح ویو ہارک کے  
 معنی کی کھوج کریں۔ تب ہم دیکھتے ہیں کہ اس کی تعبیر کسی مقصد کی تکمیل کے لیے  
 انجام دی و خدمت کی طاقت پر محدود ہے۔ اگر یہ بات ہو۔ تب پرکرتی بھی  
 اسی قسم کی ہستی رکھ سکتی ہے۔ بے شک یہ بات درست ہے۔ کہ پر دھان کو  
 ابدی مانا جاتا ہے۔ لیکن یہ ابدیت لگا تار تبدیلی کی ابدیت ہے۔ او دیا کو ویدائی  
 لوگ اپر مارتھک کہتے ہیں۔ یعنی او دیا مطلقاً یقی نہیں ہے حقیقت مطلقہ نہ ہونے کے  
 یہ معنی ہو سکتے ہیں۔ کہ یہ غیر منفک اور خود بخود ظاہر نہیں ہے یا یہ خود کو بطور وجود کے  
 ظاہر نہیں کر سکتی یا یہ کل زمانوں میں ہستی نہیں رکھتی۔ مگر ایسی حدود تو پر دھان پر  
 صادق آتی ہیں۔ پر دھان بطور تغیر پذیر ہونے کے ابدی ہے۔ لیکن یہ اپنے تمام  
 معلولات میں غیر ابدی ہے۔ پرکرتی کے تمام نتائج دھیل (خانی) ہوتے ہیں اور اپنی  
 ماہیت میں بے شعور ہونے کے باعث خود بخود ظاہر ہونے کی قابلیت نہیں رکھتے  
 پھر اگرچہ پر دھان کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے۔ کہ وہ کسی خاص وقت پر کوئی  
 صورت خاص رکھتا ہے۔ لیکن اس وقت بھی وہ اپنے ماضی و مستقبل میں غیر موجود  
 ہوتا ہے۔ پس چونکہ ویو ہارک سنا (وجود ثانوی) کے معنی مطلق نہیں ہیں (خرگوش  
 کے سینگ کی مانند) اور نہ ہی اس کے معنی حقیقت مطلقہ ہیں۔ اس کے معنی صرف تغیر پذیر

یاد (پر بیامتو) ہی ہو سکتے ہیں اور ایسا وجود تو پرودھان کا بھی ہے۔ پس اہل فکر پرودھان کے مسئلے پر معترض ہونے سے کچھ حاصل نہیں کرتے۔ کیونکہ ان کے خیال کے مطابق اس کا بدل او دیا بھی وہی صفات رکھتی ہے جو پرکرتی میں پائی جاتی ہیں۔ پس صاف ظاہر ہے۔ کہ پرکرتی کے غلاف شکر کے اعتراضات ایشور کی پرکرتی پر بھی عائد ہو سکتے ہیں۔ مگر وہ پرانوں میں بیان شدہ پرکرتی پر جس کا مفسر محکشو ہے لاگو نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ پرکرتی کو برہم کی طاقت (شکتی) مانا گیا ہے۔ اگر او دیا کو بھی اسی طور پر خیال کیا جائے۔ تب یہ پرکرتی کی مانند ہو جاتی ہے اور چونکہ اسے بالقوہ صورت میں پرکرتی کی حالت میں بھی خدا کے اندر موجود خیال کیا جاتا ہے۔ او دیا کی وہ بیشتر تعبیرات بھی جو اسے برہم کی حقیقت مطلقہ سے تیز کرتی ہیں۔ پرکرتی کی تعبیرات ہیں۔

محکشو کے پیش کردہ خیال کے مطابق پرودھان کو ایک جداگانہ اور مطلق ہستی خیال کرنے کی بجائے ایزدی طاقت مانا گیا ہے۔

برہم سوتر ۱-۳۰-۳۱ کی توضیح کرتے وقت محکشو کہتا ہے کہ ایشور پرکرتی کے سوا اور کوئی آپادھی نہیں رکھتا بلکہ صفات ایزدی مثلاً سرور وغیرہ پرکرتی سے نمودار ہوتی ہیں۔ جیسا کہ برہم سوتر ۱۰ میں بتلایا گیا ہے۔ پرکرتی کو برہم کی فطرت خصوصاً سمجھنا چاہیے۔ جو دنیا کی بلا واسطہ علت مادی نہیں۔ بلکہ صرف اس کی پائدار اور بنیادی علت ہے۔ (ادھشٹان کارن) اور پرکرتی اس کی اپنی صفت خاص یا جزو ہے۔ پرکرتی اس آپادھی کا باہمی تعلق ناظم و منظوم یا قابض و مقبوض کا ہے یہ امر واقعہ کہ برہم سوچنے اور ارادہ کرنے کے قابل ہے۔ اس امر کی شہادت دیتا ہے کہ وہ ضروری کلمے کے طور پر پرکرتی کو رکھتا ہے جو اس کے لئے ایسے فکر کو ممکن بناتی ہے۔ کیونکہ برہم بذات خود شعور منزه ہے لیکن پرکرتی اس کے ان پاکیزہ تر اجزاء کے تعلق میں آپادھی کے طور پر کام کرتی ہے۔ جو ابد پاک ستھویں۔ کال (زمان) اور ورثٹ (خدا فی) بھی اجزائے پرکرتی ہونے سے برہم سے جداگانہ طاقتیں تصور

نہیں ہوتے۔

## سانکھیہ اور یوگ پر بھکشو کی تنقید

برہم سوتر۔ دوم۔ ۱۔ ۱۔ ۲۔ ۳ کی تفسیر کرتا جو بھکشو کہتا ہے۔ کہ منوعات اولیٰ کو پر کرتی کا نام دیتا ہے سانکھیہ بھی ایسا کرتا ہے اور دونوں کو مستند خیال کیا جاتا ہے لیکن چونکہ پانچولی اور پر اشتر کی رائیں سانکھیہ کے مسئلہ دھرمیت کی تردید کرتی ہیں۔ برہم سوتر کے نظریے کی تعبیر محض سانکھیہ کی لمحدانہ تعلیمات کے مطابق نہیں کیجا سکتی۔ یہ بھی ماننا پڑتا ہے کہ سانکھیہ کا لمحدانہ جزو وید یا پرا نوں میں اپنے لئے کوئی مستند تائید نہیں رکھتا اور اس لئے نادرست خیال کرنے کے لائق ہے۔ یہ فرض کرنا غلط ہے کہ کپل در حقیقت دھرمیت پھیلا نا چاہتا تھا۔ اس نے دوسروں سے لمحدانہ دلائل لیکر یہ دکھلانا چاہا تھا۔ کہ اگر خدا کی مہرتی میں ایمان نہ بھی لایا جائے۔ تو بھی پر کرتی اور پرش کے امتیاز سے نجات حاصل کیجا سکتی ہے سانکھیہ اس بات پر بھی زور دیتا ہے۔ کہ صرف علم سے نجات حاصل ہو سکتی ہے۔ مگر اس بیان کا یہ مطلب نہیں ہے۔ کہ وہ انشدوں کی ان عبارت کے ساتھ تخیلف رکھتا ہے جو اعلان کرتی ہیں، کہ برہم کے حقیقی علم سے ہی نجات حاصل ہو سکتی ہے کیونکہ ان کا مطلب صرف یہ ہے۔ کہ حصول نجات کے دو طریقے ہیں۔ ادنیٰ طریقہ پر کرتی اور پرش کے درمیان امتیاز کا علم ہے اور اعلیٰ طریقہ برہم کا صحیح علم ہے۔ یوگ بھی نجات کی دو راہیں دکھلاتا ہے۔ ادنیٰ راستہ معمولی عمل یوگ کا ہے اور اعلیٰ راستہ ایشور کے آگے سارے کاموں کو سوچنے اور اس کی عبادت کا ہے۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے۔ کہ سانکھیہ روایت ہی لمحدانہ ہے۔ کیونکہ مہا بھارت

۳۸۰ دشاقتی یرون ۷۳-۳۱۸) اور تسمیہ پران (۴-۲۸) میں ہم ایک چھبیسواں مقولہ لیشور کا معلوم کرتے ہیں پس خدایرستانہ اور ملحدانہ سانکھیہ میں فرق ان بیانات کی وجہ سے ہے جن میں سے ایک سچے سانکھیہ کی تعلیم دیتا ہے اور دوسرا اس سانکھیہ کی جو ان لوگوں کو بھی امید نجات دلانا ہے۔ جو ایشور کی ہستی میں اعتقاد لانے کے لئے تیار نہیں ہیں اس خصوص میں جھکشو سانکھیہ کے دو مدرسوں کا ارکان مانتا ہے۔ ایک خدا کو مانتے والا اور دوسرا اس سے منکر۔ اور وہ صرف موخر الذکر کو ہی نادرست خیال کرتا ہے۔ نیز وہ کورم پران کا حوالہ بھی پیش کرتا ہے جس میں سانکھیہ اور لوگ والوں کو ناستک (ملحد) بتلایا گیا ہے۔ شکر کے مذہب کا بڑا نقص یہ ہے کہ وہ خدایرست سانکھیہ کی نادرستی کو ثابت کرنے کی بجائے تمام خدایرستانہ حالات کو غیر ویدک جان کر ان سے انکار کرتا ہوا ان کے مطابق برہم سوتر کی بھی غلط تعبیر کرتا ہے۔ جھکشو پرش ۸۰۴ کا حوالہ دیتا ہے۔ جس میں سانکھیہ کے ۲۲ مقولوں (پدارتھوں) کا ذکر کرتے وقت صرف پرکرتی کو فرو گذاشت کیا گیا ہے مہیت تو کا ذکر براہ راست نہیں پایا جاتا۔ بلکہ صرف بدھی اور چیت کے طور پر اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اس میں بدھی کی چار گانہ تقسیم من۔ چت۔ بدھی اور اہنکار کو بھی فرو گذاشت کیا گیا ہے۔ گرچہ انپشد میں آٹھ پرکرتیوں اور سولہ دکرتیوں کا ذکر پایا جاتا ہے۔ متری انپشد میں ہم تین گنوں (صفات ثلاثہ) اور ان کے اندر اس غلغل کو سنتے ہیں جو پیدائش عالم کا موجب ہوتا ہے۔ یہ بھی سنتے ہیں۔ کہ پرش شعور منرہ ہیں متری انپشد پنجم میں کہا گیا ہے کہ تنس پر ماتما سے متحرک ہو کر جس کو پیدا کرتا ہے اور جس متو کو پیدا کرتا ہے چو لکا انپشد میں ویدانت کے مسئلہ وحدت وجود کے مطابق سانکھیہ کے مقولوں کا ذکر آتا ہے۔ اس میں بھی کہا گیا ہے کہ سانکھیہ مختلف مذہب رکھتا ہے۔ ان میں سے بعض چھبیس تنو (مقولوں) کے قائل ہیں۔ بعض ستائیس مانتے ہیں اور بعض صرف چوبیس مقولے تسلیم کرتے ہیں۔ اس میں موصدانہ اور شنوی سانکھیہ کا بھی

ذکر کرتے ہوئے بتلایا گیا ہے کہ انہیں تین یا پانچ مختلف طریقوں سے بیان کیا گیا ہے۔ اس طرح وگیان بھکشو کی رائے میں سائنکھیہ کی تعلیم صاف طور پر اپنشدوں سے تائید پاتی ہے۔

یوگ کے متعلق بھی یہ کہا جاتا ہے کہ اس کا صرف وہ جزو اپنشدوں سے متعلق رکھتا ہے جس میں ایشور سے الگ پر کرتی کی جداگانہ اور مطلق ہستی تسلیم کی گئی ہے۔ یا پتھلی کے سوتروں میں کہا گیا ہے کہ ایشور پر کرتی کی حرکات میں صرف رکاوٹوں کو دور کرنے سے اس طرح تعاون ہوتا ہے جس طرح کہ ہل چلانے والا پانی کو ایک گھیت سے دوسرے گھیت میں جانے کا موقع دیا کرتا ہے۔ لیکن اپنشد صاف طور پر اعلان کرتے ہیں کہ ایشور پر کرتی کی حرکت اور ہل چل کو خود پسند کرتا ہے۔ ان میں ایشور کے ستوجسم کو پر کرتی کا نتیجہ مانا گیا ہے۔ کیونکہ یہ پیدائش کے سابقہ چکر (زبانوں) میں خواہش کی بنا پر پر کرتی سے نمودار ہوتا ہے۔ اس طرح پر کرتی کے عمل ارتقا کے راستے کی رکاوٹوں کو ہٹانے کے لئے ایشور کے ارادے سے اس کا ستوجسم پر کرتی سے نمودار ہو کر اس ارادے کا ذریعہ اظہار ہوتا ہے۔ اس لئے پتھلی خود پر کرتی کو ایشور کی اُپادھی خیال نہیں کرتا۔ بھکشو یوگ کے اس جزو کی بھی اسی طریق سے توجہ جس مسئلہ سے جس طرح وہ سائنکھیہ کی توجیہ ابھیوگیم وادکی قبول ہے تو رم پران کے حصہ ایشور گیتا اور برہم سوتر پر اپنی شرح میں بیان کیا ہے ضروری دیکھ لیا جیگا کہ اس کی رائے میں ویدانت سائنکھیہ اور یوگ سے تعلق رکھتا ہے۔ اس نے اپنے نظریہ کی تائید کئی پرانوں کا حوالہ دیا ہے۔ جو شکر سے بہت پہلے زمانے سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس لئے وگیان بھکشو افراط کے ساتھ پرانوں کا حوالہ دیتا ہے اور ہم رامانج۔ مادھو۔ ولبھو۔ جیوگو سوامی اور بلد یو کی تصانیف میں ویدانت کے متعلق ان کے نظریوں کی تائید میں پرانوں کے حوالہ جات دیکھتے ہیں۔

یہ امر بہت اعلیٰ ہے کہ کم از کم برہم سوترا اور اپنشدوں کے فلسفے کے متعلق خیالات کے ایک اہم مذہب کو پورانک روایت میں محفوظ رکھا گیا

ایشور کی آپا دہی خود ایک نتیجہ یا پیدائش ہے اور دنیا کی علت مادی علت آلاتی نہیں ہے۔ جبکہ بھگتو کے بیان کردہ نظریہ ویدانت کے مطابق ایشور کی آپا دہی دنیا کی علت مادی بھی ہے اور علت فاعلی بھی۔ اور آپا دہی جو دنیا کو مادی سلاسل میں لپیٹ کر ہے۔ خود پر کرتی ہے۔ اس کا ایک نتیجہ نہیں۔ نظریہ یوگ کے مطابق ایشور ابدی ہے۔ مگر اس کی فکر اور ارادت غیر ابدی ہیں۔ یہ فکر اور ارادت پر کرتی کے اس ستوجزو کے ساتھ مربوط ہیں۔ جو اس کے اندر پرئے کے وقت میں جاگزیں ہوتا ہے اور جو جدید طور عالم کے وقت سابقہ سلاسل پیدائش میں مشیت ازدی کی وجہ سے باقوہ توانائی سے نمودار ہوتا ہے۔ نظریہ یوگ میں ایشور نظریہ ویدانت کے مطابق دنیا کی علت مادی اور علت فاعلی نہیں ہے۔ بھگتو کے بیان کردہ ویدانت کی روش سے پر کرتی اپنا دہر اعلیٰ کرتی ہے۔ اپنے ایک جزو میں تو ایشور کے ابدی فکر و ارادت کا ابدی آلہ بن کر رہتی ہے اور دوسرے جزو میں وہ ستوجس اور تمس میں ہیجان پیدا کر کے عمل ارتقا کو جاری رکھتی ہے۔ یہ بات پرانوں کے اس نظریے کی بھی توجیہ کرتی ہے۔ جس کی رو سے ستوجس اور تمس ارتقاء سے پر کرتی میں تبدیلی نمودار ہونے پر بعد میں اس سے کائنات کا ظہور ہوتا ہے۔ پس پر کرتی جو ایشور کے فکر و ارادت کے ذریعے اظہار کے طور پر اس کے ساتھ مربوط ہے۔ غیر متغیر اور ابدی ہے۔

۱۔ جب ہوتا ہے۔ یہ بھی سنتے ہیں۔ کہ پرش۔ شعور منہ میں میتری آئندہ بچم کہا گیا ہے، کہ تمس پرمانما سے متحرک ہو کر جس کو پیدا کرتا ہے اور جس ستوج کو پیدا کرتا ہے۔ چو کا اپنشد میں ویدانت کے مسئلہ وحدت وجود کے مطابق ساکھیا کے مقولوں کا ذکر آتا ہے۔ اس میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ ساکھیا مختلف مذاہب رکھتا ہے۔ ان میں سے بعض چھبیس تنو (مقولوں) کے قائل ہیں۔ بعض ستائیس مانتے ہیں اور بعض صرف چوبیس مقولے تسلیم کرتے ہیں۔ اس میں موحدانہ اور ہنوی ساکھیا کا بھی

## تئیسواں باب

چند جدیدہ پرانوں کے فلسفیانہ غور و فکر

جو قارئین اس فلسفہ ویدانت کا مطالعہ کر چکے ہیں۔ جو گویاں بھگشو  
نے کورم پران کے حصہ ایشور گیتا اور برہم سوترا پر اپنی شرح میں بیان کیا ہے  
ضرور ہی دلچسپی لیا ہو گا۔ کہ اس کی رائے میں ویدانت سماکھیہ اور یوگ سے  
تعلق رکھتا ہے۔ اس نے اپنے نظریہ کی تائیدیں کئی پرانوں کا حوالہ دیا ہے۔ جو  
شکر سے بہت پہلے زمانے سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس لئے گویاں بھگشواؤں  
کے ساتھ پرانوں کا حوالہ دیتا ہے اور ہم رامنچ۔ مادھو۔ ولجو۔ جیوگو سوامی اور  
بلدیو کی تصانیف میں ویدانت کے متعلق ان کے نظریوں کی تائید میں پرانوں  
کے حوالہ جات دیکھتے ہیں۔

یہ امر بہت اہم ہے کہ کم از کم برہم سوترا اور انیشدوں کے فلسفہ  
کے متعلق خیالات کے ایک اہم مذہب کو پورا رنگ و روایت میں محفوظ رکھا گیا



۲۳۱

ہے۔ برہم سوتر اور انپشندوں پر شنکر کی تعبیر اس نیم حقیقت پسندانہ تعبیر سے بہت مختلف ہے۔ جو پرانوں میں پائی جاتی ہے غالباً اسی لئے ہی شنکر شاذ و نادر ہی پرانوں کا حوالہ دیتا ہے۔ لیکن چونکہ شنکر کا طریق تعبیر سابقہ پرانوں میں عسلاً مفقود ہے اور چونکہ انپشندوں کے مسئلہ وحدت وجود کو دیگر وجوہ سے کچھ بدلا اور نرم کیا گیا ہے۔ یہ یقین کیا جاسکتا ہے کہ ویدانت کے متعلقہ خیالات جو پرانوں اور بھگوت گیتا میں پائے جاتے ہیں۔ وہ کم از کم برہم سوتر اور انپشندوں کے فلسفے کے قدیم ترین نظریے کو عام طور پر ظاہر کرتے ہیں۔

اس لئے یہ امر دلچسپ معلوم ہوتا ہے کہ فلسفہ رامانج و گیان بھکشو پر جو بحث کی گئی ہے۔ اس کے سیکھنے کے طور پر اس فلسفے پر بھی سرسری نظر ڈالی جائے۔ جو بڑے بڑے پرانوں میں پایا جاتا ہے۔ ہر ایک پران میں ایک فصل کو پیدائش و فنا عالم کے مسائل کے لئے وقف کیا گیا ہے اور اسی فصل میں ہی زیادہ تر فلسفیانہ خیالات پائے جاتے ہیں۔ اس فصل میں میری یہی کوشش ہوگی کہ بعض جدید پرانوں کے ان فلسفیانہ قیاسات کو بیان کیا جائے۔ جو مرگ پر نی مرگ (پیدائش و فنا) کی فصلوں میں پائے جاتے ہیں۔ تاکہ قارئین پرانوں کے فلسفے کا بھاسکر۔ رامانج۔ و گیان بھکشو اور نیارک کے فلسفے کے ساتھ مقابلہ کرنے کے قابل ہوں۔

۲۹۷

وشنو پران کے مطابق برہم کا پہلا ظہور ریش ہے۔ اس کے بعد دیگر ظہورات ویکت اویکت اور کال وجود میں آتے ہیں پر دھان۔ پرش۔ ویکت اور کال کی اصلی علت و شنو کا پرمد (اصلی حالت) ہے۔ یہیں ہم برہم و شنو کو پاتے ہیں۔

وشنو پران فصل اول ۱-۱۱ میں کہا گیا ہے کہ انتہائی حقیقت ہی ہستی پاک ہے۔ اور اس سے بطور ابدی ہستی بیان کیا جاسکتا ہے۔ وہ ہر جا موجود ہے اور وہ سب کچھ

۱۔ کورم پران ۱-۱۳

۲۔ برہم کو سرشٹا (دافع) ہری کو پاتا۔ (محافظ) اور ہیشو کو سمہر تانا مانا گیا ہے۔

ہے (یہ ہمہ اوست کا عقیدہ ہے) اور اسی لئے اسے واسد یو کہا جاتا ہے۔ یہ بات  
 پاک ہے۔ کیونکہ اس کے سوا کوئی حاجی مہتی نہیں ہے۔ جسے پرے پھینکنا پڑے۔  
 یہ چار صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ ویکت۔ اویکت۔ پرش۔ کال۔ اس کی  
 لیلیا (لابعانہ عمل) سے ان چاروں کا ظہور ہوتا ہے۔ یہاں پر کرتی کو سدسا  
 نکا (ہست بھی اور نیست بھی) اور ترگن (بتلا یا گیا ہے۔ شروع میں صرف  
 یہ مقولے (پدارتھ) موجود ہوتے ہیں۔ برہم۔ پردھان۔ پرش اور کال۔ یہ  
 چاروں ہی غیر مشروط (ترکالاک) وشنو سے مختلف ہیں۔ کال کا کام ہی ہے کہ  
 پرتی اور پرش کو دورانِ پیدائش میں ملا دے اور دورانِ فنا پر لئے ہیں  
 جدا کر کے رکھے اور اس حیثیت سے وہ محسوسات کی علت ہے۔ اس طرح کال  
 کے وجود دینا ہی عمل ترکیبی اور وجود دینا ہی عمل تخیلی کا ذکر آیا ہے (وجود دینا ان  
 معنوں میں کہ یہاں کال تجربے کے علمیا تی پہلو کے آنے کے طور پر نہیں بلکہ بطور  
 ہستی اور وجود کے پیش کیا گیا ہے۔ چونکہ گذشتہ عمل فنا کے وقت تمام شیا  
 پر کرتی کی طرف راجع ہوتی تھیں، پر کرتی کو پرتی سنچر کا نام دیا گیا ہے کال یا  
 زمانہ بے آغاز ہے اور اس لئے فنا پر لئے) کے وقت بھی موجود رہتا ہوا پیدائش عالم  
 کے وقت پر کرتی اور پرش کو باہم ترکیب دیکر یکجا رکھتا ہے۔ اس وقت برہم اپنی  
 اروا سے پر کرتی اور پرش میں داخل ہو کر ایسی جنبشات پیدا کرتا ہے جو

۱۔ سنو۔ ۱۰۔

۲۔ وشنو پران ۲-۱-۱۲۔

۳۔ " " ۲-۱-۱۸۔

۴۔ " " ۲-۱-۱۹۔

۵۔ " " ۲-۱-۲۱۔

۶۔ " " ۲-۱-۲۳۔

۷۔ " " ۲-۱-۲۴۔

۸۔ " " ۲-۱-۲۵۔

تخلیقِ عالم میں منتج ہوتی ہیں۔ جب برہم پرکرتی اور پرش کے اندر داخل ہوتا ہے۔ صرف اس کا قرب ہی تخلیق میں منتج ہونے والا جذبہ جنبت پیدا کرنے کے لئے اس طرح کافی ہوتا ہے۔ جس طرح ایک بوارشے واقعی طور پر ذہن میں تغیر لائے بغیر ہی بوجہ احساس پیدا کر دیتی ہے۔ وہ خود ہی غفل ہوتا ہے اور خود ہی غفل۔ اس لئے ہی انقباس و انبساط کے ذریعے دنیا نمودار ہو جاتی ہے۔ یہاں بھی برہم کے متعلق ”ہمدوست“ کا نظریہ پایا جاتا ہے۔ اس کا وقوع اول تو دراصل مقولات اربعہ میں دیکھا جاتا ہے جن میں سے ہر ایک برہم کی فطرت میں شریک ہوتی ہے۔ اور جو سب کے سب اس کے ظہوراتِ اولین ہیں اور جس میں ہر ایک برہم ہے۔ دلی اندازِ القیاس۔ انوسے مراد جیو آتما ہے۔ وشنو یا ایشور ہی پرش اور برہم کی ظہوری صورتوں (دوکار) میں نمودار ہو رہا ہے۔ یہ صاف طور پر ہمہ اوست کی تعلیم ہے۔ شائع کہتا ہے کہ کیشتر گیہ ادھشتان میں کیشتر گیہ سے مراد پرش ہے۔ لیکن یہ بات صاف ظاہر ہے کہ سیاق عبارت اور سانکھیہ دونوں ہی رسبات کے مؤید نہیں ہیں۔ سیاق عبارت صاف طور پر بتلا رہا ہے کہ کیشتر گیہ کے معنی ایشور ہیں اور قرب اور پرکرتی میں دُخول کے ذریعے ادھشتا تر تو کا اندازہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔ یہ پردھان سے مہنتو نمودار ہو کر اس سے دھکار ہوتا ہے اور اس دھکی ہوئی حالت میں ساتوک، راجس اور تاسم ہست کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ یہ پردھان مہنت کو اسی طرح چھپا کر رکھتا ہے جس طرح چھلکا بیج کو۔ اس حالتِ اخفا میں سگاتہ مہنت سے تین قسم کے اہنکار و یکارک نکلیں۔

۱۔ وشنو پران - ۱-۲-۲۹

۲۔ ” ” ” ” ۱-۲-۳۰

۳۔ ” ” ” ” ۱-۲-۳۱

۴۔ ” ” ” ” ۱-۲-۳۲

۵۔ ” ” ” ” ۱-۲-۳۳

۶۔ ” ” ” ” ۱-۲-۳۴

باب ۲

بھوتادی یا نامس نمودار ہوتے ہیں بھوتادی یا نامس اینکار سے جو ہمت سے اس طرح ڈھکا ہوتا ہے جس طرح کہ ہمت پردھان سے ڈھک رہا تھا۔ اس کی خود تغیری کے ذریعے شبد تن ماترا کا ظہور ہوتا ہے اور اسی عمل کے ذریعے شبد تن ماترا سے آکاش کی پیدائش ہوتی ہے جو ایک عنصر کثیف ہے، اس کے بعد بھوتادی شبد تن ماترا کو اور اس سے نمودار ہونے والے آکاش کو بطور ایک عنصر کثیف چھپا لیتا ہے۔

۳۹۹

آکاش اس طرح مشروط ہو کر خود تغیری سے سپریش تن ماترا کو ظہور میں لاتا ہے جو فوراً اور براہ راست کثیف و ایو پیدا کر دیتی ہے۔ پھر بھوتادی آکاش - شبد تن ماترا - سپریش تن ماترا اور متفرق و ایو کو چھپا لیتا ہے۔ جو بعد میں رُوپ تن ماترا کو وجود میں لاتی ہے اور یہ تن ماترا فوراً کشف روشنی اور حرارت (جیوتی) کو پیدا کر دیتی ہے۔ سپریش تن ماترا اور وایو رُوپ تن ماترا کو ڈھانکے رکھتے ہیں۔ اس طرح مشروط ہو کر متفرق کثیف جیوتی و س تن ماترا کو پیدا کرتی ہے جس سے کثیف پانی پیدا ہوتا ہے۔ اسی طریق پر س تن ماترا اور رُوپ تن ماترا کے ڈھکے رہنے پر متفرق کثیف پانی گندھ تن ماترا کو پیدا کرتا ہے۔ جس سے کثیف مٹی نمودار ہوتی ہے۔ تن ماترا تین صفات کی بالقوہ شریط ہیں۔ اور اس لئے ان میں صفات نمودار نہیں ہوتیں۔ اور اس لئے انھیں رواثنا و شنیش کہا جاتا ہے چونکہ وہ گنوں کی سہ گانہ صفات شانت - گھور - مورخہ کو ظاہر نہیں کرتیں۔ اس وجہ سے بھی انھیں او شنیش کہا جاتا ہے۔ یہ تین اینکار سے پانچ پانچ حواس فعلیہ و حواس علیہ پیدا ہوتے ہیں۔ ویکارک اینکار سے سنس کی پیدائش ہوتی ہے۔ عینا صر تن ماترا وں - اینکار اور ہمت کو ساتھ لیکر باہمی موافقت اور وحدت میں کام کرتے ہوئے برہم کی برترین حکومت

۱۔ شارح کہتا ہے۔ کہ جب آکاش کو سپریش تن ماترا پیدا کرنے والا خیال کیا جاتا ہے تب آکاش نہیں بلکہ آکاش کے طور پر ظہور پذیر بھوتادی کام کرتا ہے یعنی بھوتادی سے ایک طرح کے اجتماع کے ذریعے ہی آکاش شبد تن ماترا کو پیدا کر سکتا ہے۔

۲۔ وشنو پران کے شلوک ۱-۲-۲۴ پر تفسیر دیکھو۔

۳۔ شارح کہتا ہے کہ یہاں سنس کے معنی انتہ کرن ہیں جس میں من چرت - بدھتی اور اینکار کے

کے ماتحت کائنات کی وحدت کے موجب ہوتے ہیں۔ جب کائنات پیدا ہو جاتی ہے۔ وہ ایک اندے کی شکل اختیار کر لیتے ہیں جو پانی کے بلبلے کی مانند اندر سے بتدریج پھیلتا چلا جاتا ہے اور یہ وشنو کا بصورت پرہم مادی جسم کہلاتا ہے۔ یہ کائنات اپنے خارجی پہلو پر پانی ہوا۔ اکاش۔ بھوتادی اور بہت اور اوکیٹ سے محصور ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک زمین کی نسبت دس گنا بڑا ہے۔ اس طرح سات خلا فات ہیں اور مناسب وقت پر تمس کے غلبے سے ایشور رورین کو دُنیا کو کھالیتا ہے اور پھر ہما کے روپ میں اسے پیدا کرتا ہے اور وشنو کی صورت میں وہ دنیا کو محفوظ اور برقرار رکھتا ہے۔ چونکہ دراصل وہ کائنات کو اپنے اندر رکھتا ہے اس لئے وہ خالق بھی ہے اور مخلوق بھی۔ حافظ بھی ہے اور فنا کرنے والا بھی

اگرچہ پرہم لاصفت۔ لاتغیر اور پاک ہے۔ تو بھی یہ اپنی ان خاص طاقتوں کی وجہ سے جو ہمارے لئے ناقابل فہم ہیں فاعل کے طور پر کام کرتا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ قوتوں اور طاقتوں اور شے کا درمیانی تعلق بالاتر از عقل و خیال ہے۔ ہم کبھی اس امر کی توجیہ نہیں کر سکتے۔ کہ آگ کیوں گرم ہے۔ پرتھوی ہری کی تحمید میں کہتی ہے۔ اس دنیا میں جو کچھ بھی دیکھا یا محسوس کیا جاتا ہے۔ سب تیرا ہی ظہور ہے۔ عام لوگ یہ غلطی کرتے ہیں۔ کہ اسے ایک عالم فطری خیال کرنے لگتے ہیں۔ تمام دنیا علمی فطرت رکھتی ہے۔ اور غلطیوں کی غلطی یہی ہے کہ اسے ایک معروض (شے) کے طور پر خیال کیا جائے، عارف لوگ اس دنیا کو فکری فطرت کا ظہور ایزدی جانتے ہیں۔ غلطی یہی ہے کہ اس دنیا کو علمی ساخت کا ایک ظہور سمجھنے کی بجائے ایک فطرتی شے خیال کیا جائے۔

و شنو پران ۱-۴-۵۰-۵۲ میں کہا گیا ہے، کہ ایشور صرف حرکی ذریعہ

مقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ ۱۔ وظایف اربہ شامل ہیں۔

۱۔ وشنو پران ۱-۳-۲

۲۔ ۱-۴-۳۹-۳۰

دہنت ماترم) ہے اور علت مادی ان اشیائے عالم کی وہ طاقتیں ہیں جو پیدا کی جاتی ہیں۔ ان طاقتوں کو ایک ذریعہ حرکت درکار ہے جو انھیں بالقوہ حالت سے کائنات کی صورت میں واقعیت دے۔ یہاں ایشور کو صرف ایک بنانے والا وسیلہ مانا گیا ہے۔ جبکہ اس دنیا کی علت مادی ان طاقتوں میں پائی جاتی ہے۔ جو ایشور کے اثر اور حضوری کے باعث اشیائے عالم کو بناتی ہیں۔ شارح کہتا ہے کہ ایشور کی صورت بخش فاعلیت صرف اس کی حضوری میں ہی ہے۔

وشنوپران ۱-۴- میں ہم پیدائش عالم کے متعلق ایک اور بیان پاتے ہیں کہ کیا گیا ہے۔ شروع میں خدا نے پیدائش کا خیال کیا۔ اس سے ایک بے شعور دنیا نپس۔ مومہ۔ مومہ۔ مومہ۔ تائیسر اور اندھ تائیسر کی صورت میں نمودار ہو گئی، یہ پانچ قسم کی اودیائیں ہیں جو مالک سے ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ ان سے پانچ قسم کے پودے برکش۔ ٹلم۔ لتا۔ وروٹ۔ اور ترن پیدا ہوئے (پربت اور پہاڑیاں بھی ان میں شامل ہوتی چاہیں) جو کوئی بھی اندرونی یا بیرونی شعور نہیں رکھتے اور جنھیں گویا بند رو جس (سخت و تاقم) کہا جاسکتا ہے۔ مگر اس پر مطمئن نہ ہو کر اس نے حیوانات اور پرندوں وغیرہ کو پیدا کیا۔ انھیں تو یک سروت کہتے ہیں حیوانات وغیرہ تریگ کہلاتے ہیں، کیونکہ ان کا دوران اور کی طرف میں بلکہ تمام جانب میں گھومنا کرتا ہے۔ یہ تیس سے بڑھنے کے باعث اویدینا کہلاتے ہیں۔ شارح کہتا ہے۔ اویدی کہنے سے یہ مراد ہے کہ وہ صرف اشتہائی علم رکھتے ہیں اور ترکیبی علم سے محروم ہیں یعنی وہ ماضی۔ حال اور مستقبل کے تجربات کو ترکیب نہیں دے سکتے اور نہ ہی اس بات کو یہاں کر سکتے ہیں جیسے وہ جانتے ہیں اور وہ اس یا اور کسی دنیا میں اپنی زندگی کا کوئی علم نہیں رکھتے اور اخلاقی اور مذہبی حس سے بالکل بے بہرہ ہیں۔ وہ کھانے اور صفائی کے متعلق کوئی تمیز نہیں رکھتے۔ وہ اپنی

۱۔ وشنوپران ۴-۱۰-۱-۳-۲-۱۰-۱۰-۶۰-

اس جملے میں اس امر کا اشارہ دیا گیا ہے کہ خدا کی ارادت اور طاقتوں کو ان اشیاء کی طاقتوں سے بدھ قطع ہے جو پیدا ہونے والی ہیں۔

۱۲۰۔ بہالت میں بھی صحیح علم کی مانند مطمئن رہتے ہیں یعنی وہ یقینی علم کے حصول کے لیے کوشاں نہیں ہوتے۔ وہ اٹھائیس قسم کے بادھ کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں وہ اندرونی طور پر سکھ و دکھ کی خبر رکھتے ہیں۔ لیکن وہ ایک دوسرے کو بتلا نہیں سکتے۔ تب حیوانی پیداؤں میں بھی اطمینان نہ پا کر ایشور نے دیوتا پیدا کر دیئے جو سدا مسرور رہتے ہیں۔ اور اپنے اندرونی جذبات اور خیالات اور نیز شایئے خارجی کو جان سکتے ہیں۔ اور ایک دوسرے کے ساتھ تبادلہ خیالات و جذبات کرنے کے قابل ہیں۔ مگر اس تخلیق سے بھی غیر مطمئن رہ کر اس نے انسانوں کو پیدا کیا۔ اس پیداؤں کا نام ۱۲۱۔ ارواک سرورس ہے۔ جیسا کہ دیوتاؤں کی پیداؤں کو اور دھو سرورس کہتے ہیں۔ انسان میں نفس اور جس کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ اور اس لئے ان میں دکھ کا غلبہ دیکھا جاتا ہے۔ پہلی تین طرح کی بے شعور (اویدھی پوروک) مخلوقات (۱) ہمت (۲) اترا

۱۔ ساکھیہ کاداک ۲۹ میں ہم اٹھائیس بادھوں کا ذکر پاتے ہیں۔ بیان بادھ سے مراد ساکھیہ کے اصطلاحی بادھ سے ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دشمن پران کے وجہ دیں آتے وقت وادھوں کا علم عام تھا۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ دشمن پران فلسفہ ساکھیہ کے ساتھ گہرا تعلق رکھتا تھا۔ یہاں تک کہ صرف ساکھیہ بادھوں کا ذکر ہی فلسفہ ساکھیہ کی طرف اشارہ دینے کے لئے کافی معلوم ہوتا تھا۔ دشمن پران غالباً تیسری صدی بعد از مسیح میں لکھا گیا ہے اور ایشور کرشن کی کار کا بھی تقریباً اسی زمانے میں ہی مرقوم ہوئی تھی۔ مارکنڈے پران (مطبوعہ وینکٹیشور۔ باب ۲۴۔ شلوک ۲۰) میں ہم اشواشت و دھاکا کا ذکر پاتے ہیں اور اسی پران کی جی۔ ۱۔ طبع از کے۔ ایم۔ کرشن پران باب ۲۴۔ شلوک ۲۰ میں وہی کچھ پڑھتے ہیں اس خزانہ کی میں وادھانوت کا ذکر نہ تو مارکنڈے پران میں اور دھیم پان ۱۳۔ ۱۵ میں پایا جاتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مارکنڈے پران میں مارگھ ۲۸ اقسام تیسری صدی میں ساکھیہ کے زیر اثر اٹھائیس بادھوں میں تبدیل ہو گئی تھیں۔ مارکنڈے پران دوسری صدی ق۔ م کے اول نصف میں لکھا ہوا سمجھا جاتا ہے۔ یہ قیاس کرنا مشکل ہے کہ مارکنڈے میں اٹھائیس قسم کی حیوانی پیداؤں سے کیا مراد تھی۔ لیکن انہیں ساکھیہ کے اٹھائیس بادھوں کے ساتھ ایک سمجھنا بالکل غیر معقول معلوم ہوتا ہے۔

۱۔ ۵۔ ۱۔ دشمن پران

(۳) بھوتوں یا عضویاتی حواس کی فطرتی تخلیق نہیں۔ چوتھی قسم کی مخلوق جسے ابتدائی مخلوق (کھلیہ و رگ) بھی کہا جاتا ہے نباتات کی پیدائش ہے۔ پانچویں قسم کی مخلوق تریگ سروتس جیٹی اردوہ سروتس اور ساتویں ارواک سروتس یا انسانی ہے۔ آٹھویں قسم کی مخلوق تونشی قسم کی معلوم ہوتی ہے۔ غالباً اس سے مراد نباتات۔ حیوانات۔ دیوتاؤں اور انسانوں کی چار گانہ مخلوقات میں سے ہر ایک کی شدنی کی صفت مخصوص ہے۔ نباتات کی تقدیر میں جہالت ہے۔ حیوانات صرف جسمانی توانائی رکھتے ہیں۔ دیوتاؤں کی صفت خالص قناعت ہے اور افراد انسانی منزل مقصد کا تحقق حاصل کرتے ہیں اسے اوگرہ سرگ کہا گیا ہے۔ نویں سرگ کا نام کومار سرگ ہے۔ جس سے مراد غالباً سنت لکار وغیرہ کی مانند ایشور کے ذہنی بچے ہیں۔

پرنے (فنا) بھی چار طرح کی ہے ان میں نیتیک یا براہم، پرکر تک۔ آتیا نیک اور نتیہ کہا جاتا ہے۔ پہلی قسم کی پرنے اس وقت واقع ہوتی ہے جب برہما سوتا ہے اور دوسری اس وقت جب دنیا پر کرنی میں جذب ہو جاتی ہے تیسری پرنے علم ایزدی کا نتیجہ ہے۔ یعنی جب یوگی خود کو پرما میں کھو بیٹھتے ہیں۔ تب آتیا نیک پرنے وقوع میں آتی ہے۔ نتیہ پرنے سے مراد وہ فنا ہے جو ہر روز وقوع پذیر دیکھی جاتی ہے۔

والیو پران میں ہم ایک انتہائی حقیقت کا ذکر پاتے ہیں جس کا تعلق ایشور کی پہلی حرکت علتی سے ہے۔ اسے بالاتراز قیاس و خیال علت (کارنم پریم) مان کر اس کے یہاں بتلائے گئے ہیں۔ برہم پر دھان پر کوئی۔ پرسوتی (پر کر کوئی)۔ پرسوتی آتما۔ گہما۔ یونی۔ چشش کشیترا۔ امرت۔ کشر شکرتیس ست۔ اپنی پرکاش۔ اس پرشش ثانی کو دھانکنے والا بتلایا ہے پرشش ثانی سے مراد غالباً لوک سپاہما ہے۔ ربط دمانی اور غلیہ ز جس سے آٹھ قسم کے ان تغیرات نوعی کا ظہور ہوتا ہے جن کا

لے۔ ساتویں مخلوق بھوت پریتوں کی بتلائی گئی ہے۔

رشن پران فصل ششم ۵۸-۵۹۔



تعلق کشیترگیہ سے ہے۔ اس بارے میں وایوپران پر اکثر تک نیتیک اور آیتانیک فناؤں کا بھی ذکر کرتا ہے۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ مقولات ارتقائی کی دریافت شاستروں کی ہدایت اور دلائل عقلی کے ذریعے ہوئی ہے۔ اور پرکرتی کوئی قابل احساس صفت نہیں رکھتی اس کا تلازم میں گنوں سے ہے اور وہ بذات خود لازمان اور ناممکن الادراک ہے۔ اپنی اصلی حالت یعنی گنوں کے توازن میں ہر شے میں تس نفوذ پذیر تھا۔ اور پیدائش کے وقت کشیترگیہ کے ساتھ تلازم میں آنے پر اس سے ہمت کا ظہور ہوتا ہے۔ اس ہمت کی پیدائش ستو کے غلبے پر ہوتی ہے اور یہ صرف ہستی پاک ظاہر کرتا ہے۔ اس ہمت کے مختلف نام ہیں۔ مثلاً شس۔ ہمت۔ متی۔ برہما پر بدھتی۔ لھیاتی۔ ایشور۔ جتی۔ پر گیا۔ سمرتی۔ سموت۔ وپر یہ ہمت پر گیا خواہش تخلیق سے جنش میں اگر پیدائش کا کام شروع کر کے دھرم۔ اوصرم اور دیگر ہستیوں کو وجود میں لاتی ہے۔ چونکہ تمام موجودات کی مساعی کشیف کار از سد ہمت کی اس لطیف حالت میں پایا جاتا ہے۔ اسے شس کہتے ہیں یہ سب سے پہلا مقولہ ہے اور چونکہ اس کی وسعت کی کوئی حد نہیں اس لئے اسے جہان کہا جاتا ہے۔ چونکہ یہ اپنے اندر ہر ایک محدود ہستی کو جگہ دیتا ہے اور تمام اختلافات کو اپنے اندر سے نمودار کرتا ہوا ذی شعور پرش معلوم ہوتا ہے۔ تجربے کے ساتھ تعلق رکھنے کے باعث اسے متی کہتے ہیں اسے برہما اس لئے کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اسی کی بدولت سب نشو و نما ہوتی ہے۔ اور چونکہ مابعد کے تمام مقولات اپنا مواد اسی سے حاصل کرتے ہیں۔ اسے پرکاشم دیا جاتا ہے۔ چونکہ پرش تمام اشیا کو مفید اور قابل طلب سمجھتا ہے۔ اور چونکہ یہ وہ

۱۔ پرم پران ۳-۱۱۔ اس کے ساتھ اہر بھن میں مذکور مسئلہ پنچ راتر کے ساتھ مقابلہ کرو

۲۔ وایوپران ۳-۲۳۔

۳۔ ۲-۲۲

۴۔ ۲-۲۵

۵۔ وایوپران ۴-۲۵۔

۱۲۱ مادہ ہے جس کے ذریعے ہر قسم کا تفہم ممکن ہوتا ہے۔ یہ بدھی کہلاتا ہے۔  
 چونکہ تمام تجارب اور ان کی ترکیب اور علم پر انحصار رکھنے والے  
 سب سکھ دیکھ اسی سے صدور پاتے ہیں۔ اسی لئے اسے نکھیاتی کہتے ہیں۔ اور  
 چونکہ یہ روح عظیمہ کے طور پر ہر بات کو جانتا ہے۔ اسے ایشور کہا جاتا ہے۔  
 چونکہ تمام حسی اور اکات اسی سے پیدا ہوتے ہیں اس کا نام پر گیا ہے۔ چونکہ تمام  
 حالات علمیہ اور ہر قسم کے اعمال اور ان کے آثار اس میں جمع رہ کر تجربے کی تعیین کرتے  
 ہیں۔ اس لئے اسے جتنی کہا جاتا ہے۔ ماضی کو یاد رکھنے کے باعث اس کا نام سمرتی  
 ہے۔ اور چونکہ یہ کل علم کا مخزن ہے اور چونکہ ہر جگہ موجود اور ہر شے اس کے  
 اندر موجود ہے۔ اسے سموت کا نام دیا جاتا ہے۔ اپنی ذات میں علم ہونے سے  
 اسے گیان کہا جاتا ہے اور چونکہ یہ تمام متضادہ بنیوں کی کل خواہشات کی علت  
 ہے۔ اس کا نام وپر یہ ہے۔ کل موجودات کا مالک ہونے کے سبب ایشور کہلاتا  
 ہے اور چونکہ یہ کشیتور اور کشیترگیہ دونوں کے اندر دانندہ (عالم) اور ایک  
 ہے اس لئے اسے ک (۱۲۲) کہتے ہیں۔ اور جسم لطیف میں قیام پذیر ہونے کے سبب  
 پرش کہلاتا ہے۔ اسے سوکھیو اس لئے کہا جاتا ہے کیونکہ یہ غیر معلول اور سب  
 کی ابتدا ہے۔ جہاں تمنائے تخلیق سے متحرک ہو کر اپنی دو تحریکات خیال (منکلب)  
 اور عزم (ادھیو سائے) کے ذریعے خود کو بصورت عالم نمودار کرتا ہے۔ اس  
 میں تین اگن پائے جاتے ہیں۔ ستو۔ راس اور تنس جس کے غلبے سے بہت سے  
 اہنکار پیدا ہوتا ہے اور تنس کا غلبہ بھوتادی اور ان سے بھوتوں اور تن ماتراؤں کی  
 پیدائش کا موجب ہوتا ہے۔ پھر اس سے آکاش کا ظہور ہوتا ہے۔ جو آواز سے  
 تعلق رکھتا ہے۔ بھوتادی کے تغیر نوعی سے ہی آواز بالقوۃ دشدتن ماترا کی  
 پیدائش ہوتی ہے اور جب بھوتادی شدتن ماترا کو دھانپ لیتا ہے تب سپریش  
 تن ماترا کا ظہور ہوتا ہے اور جب آکاش شبد ماترا اور سپریش تن ماترا کو دھانک لیتا  
 ہے۔ تب اس سے دانیو کی پیدائش ہوتی ہے۔ اسی طرح دیگر عناصر اور ان  
 کی صفات نمودار ہو جاتی ہیں۔ تن ماتراؤں کو اوشیش بھی کہتے ہیں۔ اور  
 ولکارک یا سا توک اہنکار سے پانچ حواس علمیہ۔ پانچ حواس نفسیہ اور من کا



دھرموں مثلاً پرانیام - دھیان - پر تیار - دھارنا - سمرن کے ذریعے ہوتا ہے۔ پرانیام یا  
 تین طرح کا ہے۔ مند - مدیم اور آتم - مند دو متراؤں کا ہوتا ہے مدیم جو میں  
 کا اور آتم چھتیس متراؤں کا۔ جب سانس پر لگا تا مشق سے قابو حاصل ہو جاتا  
 ہے۔ تب سب پاپ بھسم اور تمام جسمانی نقائص دور ہو جاتے ہیں۔ دھیان  
 میں ایشور کی صفات کا دھیان کیا جاتا ہے۔ پرانیام سے چار نتائج پیدا  
 ہوتے ہیں اول شانتی دوم پر شانتی سوم دیتی اور چارم پر سادھناتی سے مراد  
 ان پاپوں کا وصل جانا ہے۔ جو والدین کی کثافات اور رشتہ داروں کے تعلق  
 سے پیدا ہوتے ہیں۔ پر شانتی کے معنی شخصی گناہوں مثلاً لالچ غرور وغیرہ کا  
 مٹ جانا ہے۔ دیتی کے معنی اس ستری بھارت کا حصول ہے جس سے  
 ماضی - حال اور مستقبل دکھائی دینے لگتے ہیں اور جس کے ذریعے گزشتہ  
 رشی گیارہوں کے ساتھ تعلق قائم ہو جاتا ہے۔ اور ہر تادمہ کی طرح ہو جاتا  
 ہے۔ پر ساد کے معنی دل جمعی اور حواس - محسوسات اور ذہن اور پانچ پراپوں  
 کی مصالحت ہے۔ آسن کے ساتھ شروع ہونے والے پرانیام کو بھی بیان کیا گیا  
 ہے پر تیار کو خواہشات پر قابو پانا سمجھا جاتا ہے اور دھارنا سے مراد ناک  
 کی نوک یا اس سے ذرا اونچے نقطے پر من کو لگانا ہے۔ پر تیار کے ذریعے ہم  
 بیرونی اشیا سے متاثر نہیں ہو سکتے۔ دھیان کے ذریعے انسان خود کو صبح  
 اور چاند کی طرح پاتا ہے۔ یعنی اسے بے رکاوٹ تنور نصیب ہو جاتی ہے۔  
 یوگی یوگ جلا جلازی طاقتیں حاصل کرتے ہیں۔ وہ آپ سرگ بھگتی ہیں۔ اور  
 اس امر کی تاکید کی ہے کہ ان طاقتوں کے استعمال سے سداً تیز رہنا چاہیے۔  
 ۵۰۶ دھیان کے موضوعات مختلفہ کو ایسے غماص مانا گیا ہے جن کا طور رتی من اور بستی سے  
 ہوتا ہے۔ یوگی ان میں سے ایک ایک شے کو لیکر چھوڑتا چلا جاتا ہے۔ تاکہ  
 وہ ان میں سے کسی کے ساتھ وابستہ نہ رہے اور جب وہ ایسا کرتا جو ان ساتوں میں  
 سے کسی کے ساتھ بھی الفت نہیں رکھتا اور ہمیشہ کو علم کل - قناعت - بے ابتدا  
 علم اور آزادی مطلقہ - بلا رکاوٹ اور بے حد طاقت والا جانکر اس  
 پر دھیان جاتا ہے۔ وہ برہم کو پالیتا ہے۔ پس یوگ کے تحقق کا انتہائی مقصد

بانتا بھی ہے، کہ برہم پر ہمیشہ کی صورت میں حاصل کر لے جسے اپورگ بھی کہتے ہیں۔  
 مارکنڈے پران میں یوگ کے معنی گیان کے ذریعے اگیان کا ملنا بتلائے  
 گئے ہیں۔ یہ ایک پہلو پر نجات اور وصال برہم ہے اور دوسرے پہلو پر برکرتی  
 کے گنوں سے بے تعلقی ہے۔ تمام دکھوں کا اصل مودہ (الفت) ہے مودہ کے دور  
 ہونے پر تمام چیزوں کے ساتھ ممتاز دور ہو جاتی ہے۔ تب وہ اپنے آپ سے  
 متعلق سمجھ نہ سکتا ہے۔ اور اس سے سرور حاصل ہوتا ہے۔ صحیح علم وہ ہے جو  
 نجات کی طرف راہنمائی کرنے والا ہو۔ باقی تمام اگیان ہے۔ فرائض کی ادائی اور دیگر اعمال کے  
 ذریعے میکوں اور بدیوں کے پھل چکھنے اور پھیلنے کے (اپورب) کے  
 پھلوں کے اجتماع، اور نبض کر موں کے ختم ہونے سے کر موں کا بندھن (تقید)  
 ہوتا ہے۔ اس لئے اس قید سے نجات اس کے عین متضاد عمل سے ہی ممکن ہے۔  
 پرانا پیام گناہوں کو نابود کر دیتا ہے۔ اور آخری مرحلے پر یوگی برہم کے ساتھ  
 اسی طرح ایک ہو جاتا ہے۔ جس طرح پانی پانی میں مل کر ہے یہاں یوگ کے بارے  
 میں بحث درتی نروہ کی طرف کوئی اشارہ نہیں ہے۔  
 یہاں واسد یوگ کو انتہائی برہم بتلایا گیا ہے جس نے اپنی قوت خالقہ  
 سے قوت زمانہ کے ذریعے ہر شے کو پیدا کیا ہے۔ اس طاقت کے ذریعے

۱۔ واپو پران کے باب یوگ میں درتی نروہ اور کیولیہ کی طرف کوئی اشارہ نہیں ہے۔  
 ۲۔ واپو پران اور مارکنڈے پران میں جیسا کہ جیا کیا سمرتی میں بھی دیکھا جاتا ہے۔ ارشٹ پر ایک  
 ماسب موجود ہے۔ جس میں ایسی علامات کا ذکر ہے جن سے یوگی موت کا وقت جان لیتا ہے۔ اگرچہ  
 ۵۰۸ موت کا بیان باقی دونوں کتابوں سے مختلف ہے۔

۳۔ مارکنڈے پران ۱۰۳۹

۴۔ پرانا پیام کا طریقہ اور یوگ کا عمل تقریباً ویسا ہی ہے جیسا کہ وشنو پران میں پایا جاتا ہے۔  
 ۵۔ مارکنڈے پران ۴۰ - ۴۱ - مارکنڈے پران اس سلسلے میں کہتا ہے۔ کہ یوگی کو کین معات  
 کے ذریعے موت کا وقت جان لینا چاہئے۔ جو چالیسویں باب میں مذکور چوٹی میں تاکہ ماسے  
 پیشتر ہی سے جانتا ہوا گھبرانے نہ پائے۔

اُس نے اپنے اندر پردھان اور پرش کو جدا کر کے انھیں باہم مربوط کر دیا ہے پہلی ہستی جو عمل تخلیق میں نمودار ہوئی تھی۔ مہت ہے اس سے اسکا نمودار ہوا اور پھر اسکا کار سے ستو۔ جس تمس ظاہر ہوئے۔ تمس سے پانچ ماتراؤں اور پانچ بھوتوں کی پیدائش ہوئی۔ جس سے جو اس عشرہ اور بدھی پیدا ہوئے۔ ستو سے جو اس اور دوسرے کے دیوتا نمودار ہو گئے۔ اس کے بعد بتلایا گیا ہے کہ واسد یوگر کرتی اور پرشوں اور تمام مخلوقات کے اندر رہتا ہے۔ وہ اس میں نفوذ پذیر بھی ہے اور ان سے جدا بھی۔ دوسرے الفاظ میں وہ سب کے اندر بھی ہے اور سب سے برتر بھی اور جب وہ ان کے اندر نفوذ پذیر ہوتا ہے۔ تب بھی وہ ان کے نقائص اور کثافات سے مٹ نہیں ہوتا۔ صحیح علم یہ ہے کہ واسد یو سے صدور یافتہ تمام اشیا کی فطرت کو ان کی صورت مخصوصہ مثلاً پر کرتی۔ پرش میں اور واسد یو کو اس کی پاک اور برترین صورت میں جانا جائے

یہ امر قابل توجہ ہے کہ پدم پران میں برہم بھکتی کا ذکر آتا ہے جو یا تو کایک۔ واجک اور مانسک ہوتی ہے یا لوگی۔ وید کی اور ادھیان کی ہوتی ہے۔ یہ ادھیان کی بھکتی پھر دو طرح کی ہے۔ سائنکھیہ بھکتی اور یوگ بھکتی تین سائنکھیہ بھکتی سے مراد جو میں خالی (ذست) اور پرش کی انتہائی حقیقت سے ان کا امتیاز اور پرش پر کرتی اور جو کے باہمی علائق کا علم ہے اور پرانا یا م اور بھگوان برہم کا ادھیان بھکتی یوگ ہے۔ یہاں بھکتی کی اصطلاح کو خاص معنوں میں استعمال کیا گیا ہے۔ ناراین پران میں ناراین کو انتہائی حقیقت بتلایا گیا ہے اور اگر اسے دینی صورت میں دیکھا جائے تب وہ اپنے اندر سے برہما یعنی خالق۔ وشنو (محافظة) اور ردر

۱۔ سکند پران باب دوم ۲۴-۱ شلوک ۱-۴۰

۲۔ " " شلوک ۶۵-۴۴

۳۔ پدم پران " امل ۱-۱۵-۱۶ شلوک ۱۶۳-۱۶۷

۴۔ " " شلوک ۱۷۶-۱۸۶

۵۔ " " ۱۸۷-۱۹۱



انتہائی حقیقت کو واسد یو بھی کہا گیا ہے۔ اسے انتہائی علم اور انتہائی نشانہ ۱۳۲  
خیال کیا جاتا ہے۔

تین قسم کے تاپ کا ہر ایک جاندار کو جو دنیا میں پیدا ہوا ہے تجربہ ہوتا ہے  
اور اس دکھ سے بچنے کی صرف ایک ہی تدبیر ہے کہ مالک (خدا سے) اصل نصیب ہوئے اس کے  
پانے کے دو طریقے ہیں۔ ایک گیان اور دوسرا کرم گیان یا تو شاستروں کے  
مطالعے سے حاصل ہوتا ہے یا ویدک (امتیازی علم) کے ذریعے ہاتھ آتا ہے۔  
۵۰۹ اگلے باب میں یوگ کی بھی تعریف کی گئی ہے۔ اسے برہم کے نام دیا ہے۔  
من ہی قید و نجات کا موجب ہے۔ محمد سید کے ساتھ تعلق قید ہے اور ان سے  
بے تعلق کا نام نجات ہے۔ جب مقناطیس کی مانند آئسن کو اندر کھینچ کر اس کے  
اعمال کو اندر کی طرف لگاتا ہوا بالآخر برہم کے ساتھ واصل ہو جاتا ہے۔ اسے یوگ  
کہتے ہیں۔ دشو کی تین طاقتیں بتلائی گئی ہیں۔ پرا یعنی انتہائی پراجا انفرادی کوششوں  
کے ساتھ ایک شے ہے۔ تیسری طاقت کا نام ود یا ذکر کرم ہے۔ سب طاقتیں  
دشو کی ہیں اور اس کی طاقت سے ہی تمام جاندار حرکت پذیر ہو کر رہتے ہیں۔  
ایک اور باب میں جہکتی کے لفظ کو تشریح کے معنوں میں استعمال کیا گیا ہے  
اور اسے زندگی کے اعمال مختلفہ کے لئے ضروری خیال کیا گیا ہے۔

۱۔ نارویہ پراں باب اول شلوک ۸۰

۲۔ اشریان کے تصور کے لئے دیکھو اوصیائے ۳۔ شلوک ۲۶ اور

۳۳ ~ ۳۸

۳۔ نارویہ پراں شلوک ۴۔ ۵

۴۔ ۱۔ ۲۶۔ شلوک (۲۱-۲۴)

واسد یو کی صفات ان چار شلوکوں میں بیان کئے گئے ہیں۔ جھگون کے معنی واسد یو ہیں (شلوک ۱۹)

۵۔ نارویہ پراں ۴۔ ۶۔ نیز آٹھویں شلوک سے بیسویں شلوک تک پرانا نام۔ یہ اونیتم کا بیان ہے۔

۷۔ ۴۔ شلوک ۳۶ ~ ۳۸

۸۔ شلوک ۴۷ ~ ۴۹

۹۔ باب اول شلوک ۴۰۔



باسے

کورم پران کے مطابق تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایشور پہلے ناپید -  
 غیر محدود - ناممکن العلم اور اصلی ناظم کے طور پر موجود ہوتا۔ مگر اسے غیر مشہود -  
 ابدی اور کائناتی علت بھی کہا گیا ہے۔ جو ہمت بھی ہے اور نیت بھی اور جو پرکرتی  
 کے ساتھ ایک ہے۔ اس پہلو میں اسے پر برہم کہا گیا ہے جو صفات ثلاثہ کا توازن  
 ہے۔ اس حالت میں پرش کو یا اپنے اندر موجود ہوتا ہے۔ اس حالت کو براکرت  
 پر لے بھی کہتے ہیں۔ اس غیر مشہود حالت سے ایشور خود کو بطور ایشور ظاہر  
 کرنے لگتا ہے اور اپنے ہی اندرونی اور گہرے تعلق سے پرکرتی اور پرش میں  
 داخل ہو جاتا ہے۔ ایشور کی اس ہستی کو مرد اور عورت کی اس جنسی حس سے  
 مشابہت دیکھا جاسکتی ہے جو جذبہ تخلیق کی صورت میں نمودار ہو کر بھی سدایکساں  
 چلا رہتی ہے۔ اسی وجہ سے ہی ایشور کو ساکن (کشو بھجیہ) اور (متحرک کشو بھجک)  
 کہا جاتا ہے اور اسی وجہ سے کہا کرتے ہیں کہ وہ اپنے انقباض اور انقباض کے  
 ذریعے پرکرتی کی مانند عمل کرتا ہے۔ خلل پذیر پرکرتی اور پرش سے ہمت کا بیج  
 نمودار ہوتا ہے۔ جو اپنی فطرت میں پردھان اور پرش دونوں ہی ہے۔ اس سے  
 ہمت جسے آتما - منی - برہما - پر مدھی - کھیاتی - ایشور - پر گیا - دھرتی - سمرتی - ستوت  
 بھی کہتے ہیں۔ کا ظہور ہوا۔ اسی ہمت سے تین قسم کا اینکار - ویکارک تیجس اور  
 بھوتادی (جسے تانس اینکار بھی کہا جاتا ہے) پیدا ہوا اس اینکار کو ابھمان -  
 کرتا - منتا - اور آتما بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ ہماری تمام سماجی کامیابی ہے۔

کہا جاتا ہے کہ ایک کائناتی ذہن بھی موجود ہے جو ایک ت سے براہ راست  
 پیدا ہو کر وہ ظہور اولین منظور ہوتا ہے جو تانس اینکار سے نمودار ہونے والے  
 ظہورات کے ارتقا کی نگرانی کرتا ہے۔ اس من کو اس من یا حس سے تیز کرنا چاہئے۔

۱۵ - کورم پران (۴ - ۲۵)

یہاں دو امور قابل توجہ ہیں۔ اول یہ کہ انتہائی حقیقت کو دشمنی کے بجائے مہیشور کا نام دیا گیا ہے۔ دوسرا  
 کہ انتہائی حقیقت کی ماہیت کو بیان کرنے کے لئے چتر دیوہ کا اسم صفت استعمال ہوا ہے۔

۱۵ - کورم پران (۴ - ۲۱)

۳۳

جو تپس اور ویکارک ہنکار کی پیدائش ہے۔

ارتقا کے بارے میں دو نظریے تن ماترین اور بھوت (عناصر) کے بعد دیگرے پیش کئے گئے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کورم پران پر نظر ثانی کی گئی ہے۔ دوسرا نظریہ پہلے کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتا اور بعد میں شامل کتاب کیا گیا ہے۔ ان نظریوں کی تفصیل یہ ہے۔

(۱) بھوتادی نے اپنی نشوونما میں شبد تن ماترا کو پیدا کیا۔ اس سے آکاش نمودار ہوا جس کی صفت آواز ہے۔ آکاش سے سپریش تن ماترا کی پیدائش ہوئی۔ اس کی نشوونما سے وایو کا ظہور ہوا۔ اس کی صفت لمس ہے۔ وایو نے اپنی نشوونما کی حالت میں روپ ماترا کو پیدا کیا جس سے جیوتی (دروشنی جہارت) نمودار ہوئی۔ جیوتی کی صفت رنگ (رُوب) ہے اس جیوتی کی حالت نشوونما کے دوران میں رس ماترا (ذائقہ بالقوۃ) پیدا ہوئی اور اس نے پانی پیدا کیا جس کی صفت ذوق ہے۔ پانی کی نشوونما سے گندھ تن ماترا (بو بالقوۃ) کا ظہور ہوا۔ اور اس سے وہ اجتماع وجود میں آیا جس کی صفت بو ہے۔

(۲) آکاش نے بطور شبد تن ماترا (آواز بالقوۃ) سپریش تن ماترا کو ڈھانپ لیا۔ اس سے وایو پیدا ہوئی جو آواز اور لمس کی دو صفات رکھتی ہے۔ یہ ہر دو صفات کے روپ تن ماترا (صورت بالقوۃ) میں داخل ہونے پر وہی (آگ) کا ظہور ہوا۔ جو آواز، لمس اور شکل کی صفات ثلاثہ رکھتی ہے۔ یہ صفات ثلاثہ یعنی آواز، لمس اور صورت کے رس تن ماترا میں داخل ہونے سے پانی وجود میں آیا۔

یہ عنصر شبد - سپریش - روپ - رس کی صفات اربعہ رکھتا ہے۔ ان صفات اربعہ کے گندھ تن ماترا (بو بالقوۃ) میں داخل ہونے پر کثیف مٹی نمودار ہو گئی جس میں پانچوں صفات شبد - سپریش - روپ - رس اور گندھ کی صفات خمسہ پائی جاتی ہیں۔

مہمت - امینکار اور تن ماترا میں بذات خود یہ استعداد نہیں رکھتیں۔ مگر اس کائنات کو پیدا کر سکیں۔ جو پریش کی نگرانی میں اوکیت کی مدد سے پیدا ہوتی ہے۔ ایسی کائنات غلافات سبعہ رکھتی ہے۔ ان کائنات کی پیدائش قیام اور بالآخر فنا بعد لوگوں کی بہتری کے لئے ہر ماتما کی سولیلہ (بازیاد عمل) سے وقوع پذیر ہوا کرتے ہیں۔

۱۔ ایشور کو ناراین اس لئے کہا جاتا ہے کیونکہ وہ تمام انسانوں کا آخری سہارا ہے۔

## جلداول کا ضمیمہ

### لوکائت - ناستک اور چار واک

فلسفہ دہریت - جو لوکائت - چار واک یا برہمیت کے ناموں سے مشہور ہے - غالباً بہت پرانا مذہب فکر ہے - شوتبا شوتراپنشد میں کئی دہریہ نظریوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے - ان میں ایک عقیدہ یہ ہے کہ مادہ یا عناصر (بھوتاتی) انتہائی حقیقت ہیں - لوکائت ایک خاصہ پرانا نام ہے - جو کوہنہ کے ارتھ شاستر میں پایا جاتا ہے - جہاں اسے ساکھیا اور یوگ کے ساتھ ایک منطقیانہ علم کے طور پر شمار کیا گیا ہے - اسے (دیس) ٹریوڈس نے ایسے پانی جملے فراہم کئے ہیں - جن میں لوکائت کا لفظ مستعمل ہوا ہے اور یہاں اپنی منہ راجہ ذیل بحث میں استعمال کیا گیا ہے - بدھ گوش لوکائت

۱۔ کوہنہ ارتھ شاستر - ۱۔ ۱۔ ۱۔ مکالمات بدھ جداول - صفحہ ۱۶۶ زمانہ حاضرہ میں دو

لوگوں کے متعلق وتنڈا وادستم کا لفظ استعمال کرتا ہے۔ وتنڈا کے معنی مکارانہ مجادلہ ہیں اور نیائے سوتر ۱-۲-۳ میں اسے شاطرانہ منطقی بحث (دلیپ) بتلایا گیا ہے۔ جو مخالف کے دعوے پر نکتہ چینی کی خاطر اس کے مقابلے میں کوئی دعوے ثابت کئے بغیر کی جائے۔ اس لئے اسے داد سے تمیز کرنا چاہئے جس سے مراد وہ منطقیانہ بحث ہے۔ جو ایک خاص دعوے کو دیا تنڈا کی قسم ساتھ ثابت کرنے کے لئے کیجاتی ہے۔ وتنڈا کسی دعوے کا اثبات نہیں چاہتا۔ بلکہ وہ تو ایک قسم کا دلیپ یا شاطرانہ بحث ہے۔ جو مخالف کی دلائل اور الفاظ کو جان بوجھ کر غلط معنی دیتے ہوئے جھوٹی اور زنج کرنے والی مثلہ کے ذریعے اسے شکست دینے اور چپ کرانے کی خاطر گڑبڑ کا کرہ جوائی پیدا کر کے اسے ناپسندیدہ نتائج اور تباہی بالذات کے اقرار کے لئے مجبور کر دیا جاتا ہے۔ لیکن وتنڈا واد نہیں ہے۔ کیونکہ واد تو وہ منطقیانہ بحث ہے جو سچائی کے اثبات کے لئے کیجاتی ہے۔ پس وتنڈا واد کا لفظ تباہی بالذات ہے۔ مگر حقیقت بتلاتا ہے کہ وہ لوگ منطقیانہ بحث اور عیارانہ مجادلے میں کوئی فرق نہ دیکھتے ہوئے ان ہر دو قسم کی دلائل کے لئے ایک ہی واد کا لفظ استعمال کیا کرتے تھے یہی وجہ ہے کہ لوکایت کو بھی جس میں وتنڈا کے سوا کچھ نہیں۔ بد مذہب کی ادبیات میں ایک واد خیال کیا گیا ہے۔ بد مذہب گو سوانے اصطلاح لوک کھائیکا کی توضیح کرتے ہوئے اسی تفسیر میں اس وتنڈا کی چند مثالیں پیش کی ہیں ”مقبول عام حکایت“ مگر پی ٹی ایس پالی وکشنری کی رو سے

بقیہ مضمون ماشیہ صفحہ گذشتہ ۱۔ (دلاوی ادیبوں ڈاکٹر پنڈگی اور پروفیسر فی نے بالترتیب دو کتابیں لکھی

چارواک لوکایت کا اور ( Lince di una storia del Materialisme Indians )  
 گئی ہیں۔ جن میں انھوں نے ناسک چارواک، لوکایت اور اس فرقے کے مسائل کو معلوم کرنے کی کوشش کی ہے۔ پالی جملات جن کا وہ حوالہ دیتے ہیں۔ ان میں سے اکثر رائیں تیلوڈیس نے فراہم کئے ہیں۔  
 لہ۔ ابھی دھان اپدیو کا۔ جلد پنجم ۱۱۲ بد مذہب گو سوانے کے الفاظ کو دہراتی ہے۔

۵۔ نیائے بھرس من ۵۹۶

”مقبول عام فلسفہ“ کو سہ سفید ہوتے ہیں۔ کیوں کہ ان کی ہڈیاں سفید ہوتی ہیں۔  
 بطین لال رنگ کی ہوتی ہیں کیونکہ ان کا خون لال ہوتا ہے۔ ایسی دلائل کو یہاں  
 وینڈا سلاپ کھتا نام دیا گیا ہے جہاں سلاپ اور کھال کر مکا لمانہ بات حیت کو  
 ظاہر کرتے ہیں۔ سلاپ کا لفظ سم اور لپ سے بھلا ہے۔ نیائے سوتر ۲-۱۸ کے  
 مطابق انھیں وینڈا کی بجائے جاتی کی مثلہ خیال کر سکتے ہیں۔ یعنی اس جھوٹی مثالوں  
 سے استخراج جہاں کوئی درست لزوم نہیں پایا جاتا انھیں وینڈا نہیں کہہ سکتے بلکہ وہ بالآخر  
 کی دوسرے۔ رابیس ڈیویڈس کا اگوش کی سداغیتی (بارھویں صدی کے آغاز میں) میں  
 سے ایک جملہ پیش کر کے اس کا یوں ترجمہ کرتا ہے۔ ”لوگ کے معنی عام دنیا ہیں۔  
 (بال لوگ) لوکایت کے معنی وہ لوگ ہیں جو اس کے لئے کوشش اور جدوجہد  
 کرتے ہیں صرف اس خوشی کی خاطر جو انھیں بحث کرنے سے حاصل ہوتی ہے یا شاید اس  
 جملے کے یہ معنی ہیں ”وہ دنیا۔ اس کے ذریعے کوشاں نہیں ہوتی جیتی۔ یہ اس پر  
 انحصار نہیں رکھتی نہ اس کے ذریعے آگے حرکت کرتی“ کیونکہ اس کتاب کی وجہ سے  
 جاندار اپنے دلوں کو حبش میں نہیں لاتے یہ لوکایت منکر لوگوں کی کتاب ہے جو  
 بے سود مجادلات سے پر ہے مثلاً ”سب کچھ ناپاک ہے سب کچھ ناپاک نہیں ہے“  
 کو اسفید ہوتا ہے۔ سارس کالی ہوتی ہے اس لینے یا اس لینے۔ وہ کتاب جو دنیا میں  
 وینڈا شٹھ کے نام سے شہرت رکھتی ہے اس کے متعلق بنظیر پیشوا ابو دھرمینڈت نے  
 کہا تھا ”لوکایت کی پیروی مت کرو۔ وہ کتاب دھرم میں ترقی کی موجب نہیں ہوتی۔“

۱۔ سنگھار و لامستی اول - ۹۰ - ۹۱

۲۔ ترجمہ غیر صحیح ہے پالی جیلے میں کسی کتاب کی طرف کوئی اشارہ نہیں پایا جاتا۔ اس سے پہلے فرقہ  
 میں ایک لفظ واسادان ہے جس کا ترجمہ ”اس خوشی کے ذریعے جو وہ مکالمے میں حاصل کرتے ہیں“  
 کیا گیا ہے۔ حالانکہ فضلی ترجمہ یہ ہوگا ”مہاشی کی لذت کے ذریعے“ (واساد) اس کے معنی ہیں اس بوٹی  
 پیروی کرتے ہوئے لوگ نیک اعمال کی طرف اپنے دلوں کو متوجہ نہیں کرتے ہیں۔

۳۔ دیکھو۔ مکالمہ بدھ - ۱ - ۱۶۸ - ترجمہ نادرست ہے ”سب کچھ ناپاک ہے۔ سب کچھ ناپاک  
 نہیں ہے“ پالی عبارت میں نہیں پایا جاتا پہلا جملہ جو دھرمینڈت کا تھا دھارما بال جلد ششم

اس طرح مذکورہ بالا اور کئی پالی عبارات کے جملوں سے یقین ہوتا ہے، کہ لوکایت کے معنی ایک طرح کا چالاک مجاہدہ۔ منہ فسطائیت۔ غلط اجتہاد و احتیال میں جیسے غیر نودہ استعمال کرنے کے عادی ہیں۔ جس سے نہ صرف کوئی مفید نتیجہ پیدا نہیں ہوتا۔ بلکہ اس سے حقیقی دانائی میں ذرا اضافہ نہیں ہوتا اور جو ہیں سورگ اور کئی گراہ سے برطرف کرتا ہے۔ عام لوگ اس قسم کے شاطرانہ مکالمات کے شائق تھے۔ اور اس مضمون پر بحث کرنے کے لئے ایک منظم علم موجود تھا جسے اہل بدھ فقارت کی نگاہ سے دیکھتے ہوئے و تنڈا قشہ کہتے تھے یہ دھنی کا یا جلد سوم اسے اگھو ترا ۱۔ ۱۶۳ میں دیگر علوم کی مانند اسے بھی ایک علم مانا گیا ہے اور دویہ اودان میں اسے مطالعے کی ایک خاص شاخ بتلایا ہے۔ جس پر ایک بھاشیہ اور ایک پر وچن (تفسیر اور تحشیات) ہیں۔

لوکایت کے معنی کے متعلق بہت کچھ ابہام پایا جاتا ہے۔ یہ دو الفاظ سے مرکب ہے لوک اور ایتھ یا ایت۔ ایت یا تو ایدیم کمت یا ایت (دکوشس کونا) و یا تو حالت مفعول یا نحو فعل کے معنوں میں اور ایت کی ترکیب میں حرف نفی لیت (دکوشش کونا) ہے۔ انگوٹش کے ایک جملے میں جس کا پیشتر حوالہ دیا چکا ہے۔ یہ لیتنتی (دکوشش کونا) سے نکلا ہے اور اس کے مترادف الفاظ اہنتی و اہینتی دیے گئے

بقیہ مضمون حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ ص ۲۸۶ سے جو قدیم ترین جانکھوں سے چپہ ہے نہ سید لوکایتیم نیم پننیا یا و دھم لوکایت مضر چیزوں کی طرف لیجاتا ہے اور سورگ اور کئی کی طرف نہیں لیجا سکتا اور ایک شاطرانہ مجاہدہ ہے جو اصلی دانائی و حکمت میں کوئی اضافہ نہیں کرتا۔

۱۔ رائس ڈیوڈس ایک امر کے فرض کرنے میں غلطی کرتا معلوم ہوتا ہے کہ و دھا وادی میں و دھ کا لفظ دراصل و تنڈا لفظ کا بگاڑ ہے (مکالمہ ۵۰۔ باب اول۔ ۱۶۷) اتا سانی صفات ۲/۱۶۲ پر و دھ کا لفظ و تنڈا نہیں ہے بلکہ و دگہ ہے جو و تنڈا سے بالکل ہی مختلف ہے۔

۲۔ یہ بات درست ہے کہ لوکایت کا لفظ ہمیشہ منطقی اصطلاح کے طور پر استعمال نہیں ہوا مگر تاہم لیکن کبھی کبھی اپنے لغوی معنوں میں برتا جاتا ہے (یعنی جو غٹے لوگوں کے درمیان مروج ہو رہا ہے جیسا کہ جو یا صفحہ ۱۱۵ پر مذکور ہے۔

ہیں۔ اور دوم بطور ل + متنی یعنی جس کی وجہ سے لوگ کو شش کرنا چھوڑ بیٹھے ہیں لیکن پروفیسر سٹیجیہ جو گوسو سے ایک جملے کا حوالہ دیتا ہے۔ جس میں آیت کا لفظ آیت (بنیاد) کے معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ اور اس تفسیر کی رو سے لوکایت کے معنی وہ احمقانہ اور ناپاک دنیا کی بنیاد ہیں۔ لوکایت نئے در سے معنی یہ بھی ہو سکتے ہیں لوکیشو آیت یعنی وہ جو عوام الناس میں مروج ہے۔ کاویل نے سرودشن سنگرہ کا ترجمہ کرتے وقت انھی معنوں کو قبول کیا ہے اور یہاں لوکایت کا اشتقاقی ل + یم - کت (چھاجانا) ہے مگر کوش صرف اس لفظ کا ذکر کرتا ہوا کہتا ہے کہ یہ لوکایت کے طور پر لاجنس ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دو لوکایت الفاظ ہیں۔ ایک اسم صفت "دنیا میں یا لوگوں کے درمیان مروج" کے معنی رکھتا ہے اور دوسرا اصطلاحی لفظ "فلسفہ مجاولہ سوفسطائیت اور امتیال" ظاہر کرتا ہے مگر اس امر کی کوئی شہادت نہیں ملتی۔ کہ ایسا کہ اس ڈیوڈس اور فیوکیل خیال کرتے ہیں۔ کہ یہ لفظ معلومات فطرت کے معنوں میں ہوتا جاتا تھا۔ یا نظم مدنی اور سیاسی علم کے معنوں میں جیسا کہ دوسرے ادیب گمان کرتے ہیں شکر نیستی انی علوم و فنون کی ایک لمبی فہرست پیش کرتی ہے جن کا مطالعہ کیا جاتا تھا۔ اور اس کے اندر وہ ناسک شاستر کا بھی ذکر کرتی ہے۔ جو اپنی دلائل میں بہت زبردست ہے۔ اور تمام اشیا کو خود بخود نمودار ہونے والی سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ نہ کوئی وید ہیں اور نہ کوئی خدا ہے۔ مبدھا تھی۔ منو - باب ہفتم ۳۴ پر تفسیر لکھتا ہوا چارواگوں کو گنگ و دیا کا ذکر کرتا ہے اور وہ تمام حوالجات جن پر بحث کی گئی ہے۔ ظاہر کرتے ہیں کہ شلنق اور سوفسطائیت کا اصطلاحی علم موجود تھا اور اسے لوکایت کہتے تھے۔ خوش قسمتی سے ہم ایک مزید شہادت رکھتے

لے۔ سارثہ پکشی (بیاگ کاک) دوم - ۱۶

ن۔ رائیس ڈیوڈس لوکایت کو یہ معنوں کے علم کی ایک شاخ بتلاتا ہے۔ غالباً سداوت فطرت کی مانند احوال۔ بحال تریح نظم اور قیاسات موجود ہیں۔ جو روایت حاصل ہوتے ہیں اس میں مسئلہ آفریش۔ عناصر۔ ستارگان۔ موسم۔ علم انجم اور ابتدائی طبیعیات تک علم تشریح الابدان کے اقتباسات۔ فطرت۔ جراثیم۔ پرندوں۔ حیوانات۔ نباتات کا علم پایا جاتا ہے (مکالمات بُدھ ۱-۱۰)

ہیں کہ لوکایت شاستر مع اپنی تفسیر کے تیسری صدی ق۔ م میں کاتیاہن کے زمانے میں موجود تھا۔ باب ششم ۳-۲۵ کے متعلق میں ایک وارننگ قاعدہ ہے، کہ وارننگ لفظ کے معنی صیغہ مونث میں وارننگ ہے۔ اس کے معنی کبل یا لبادہ میں اور پانچجلی (نقربیا ۵ برس ق۔ م) وارننگ سوتر کی تفسیر کرنا ہوا کہتا ہے کہ وارننگ کے لفظ کے معنی کو سوتری یا اونی لبار سے نکال دکر نے کا مقصد یہ ہے کہ دوسرے صدوں میں صیغہ مونث وارننگ یا وارننگ (تفسیر) ہوگا۔ جیسا کہ لوکایت پر بھاشا گوری کی تفسیر میں پایا جاتا ہے۔ اس طرح پر یہ امر یقینی معلوم ہوتا ہے کہ ایک کتاب لوکایت تھی جس پر ایک سوچاں ۵۱۶ برس ق۔ م سے پہلے کم از کم ایک تفسیر بھی موجود تھی۔ غالباً یہ زمانہ کاتیاہن مصنف وارننگ سوتر کا ہوگا۔ غالباً محاذ اولہ اور سوسطائیت کی یہ پرانی منطقیا نہ کتاب ہے۔ کیونکہ اس سے پہلے جس کوئی کتاب نہیں ملتی جس میں لوکایت کا مسائل دہریت سے ویسا تعلق ہو۔ جیسے کہ مابعد کی ادبیات میں دیکھا جاتا ہے اور جن میں چارواک اور لوکایت کو ایک سمجھا گیا ہے۔

ساتویں صدی سے لیکر چودھویں صدی تک کل شیل۔ حینت۔ پر بھاشا چندر۔ گن رتن وغیرہ کی تفسیرات سے کئی سوتر منقول ہوئے ہیں جنہیں بعض نے چارواک سے بعض نے لوکایت سے اور گن رتن (چودھویں صدی) نے برہمپتی سے منسوب کیا ہے۔ نیائے منجری میں کل شیل ان سوتروں پر مختلف طریقوں پر لکھی دو تفسیروں کا ذکر کرتا ہے جو دھوربات چارواک اور سسٹیکشت چارواک (سے تعلق رکھتی ہیں) اس طرح یہ امر خاصہ یقینی معلوم ہوتا ہے کہ لوکایت پر کم از کم ایک ایسی تفسیر موجود تھی جو غالباً پانچجلی اور کاتیاہن سے پہلے کی ہے اور ساتویں صدی میں لوکایت یا چارواک سوتر پر کم از کم مختلف مدارس تفسیر کی دو تفسیریں موجود تھیں ان کے علاوہ ایک

۱۔ پانچجلی باب ہفتم ۳-۲۵ پر پانچجلی کا بھاشا شیلہ اور اس پر کائیت کی تفسیر۔

۲۔ سد رشن سپے پر گن رتن کی تفسیر ص ۳۰۰۔ گن رتن کی ۱۱۷ میں کائیت کے معنی وہ دیکھیں جو عام مرد کے لوگوں کی مانند جیتے ہیں۔

۳۔ صفحہ ۳۰۷ تا ۳۰۸ سکر۔ ص ۵۱۰۔



کتاب شری میں موجود تھی، جو بہرحقی سے منسوب کیجاتی ہے اور جس میں سے سرودش سنگرہ میں چار واک کی تشریح کے لئے حوالجات اخذ کئے گئے ہیں۔ مگر یہ کہنا مشکل ہے کہ کس طرح اور کب یہ قدیم تر سوفسطائیہ منطق کا علم اور فن مناظرہ و ہریت اور اخلاق کے متعلق انقلابی مسائل کے تعلق میں آکر مبدعہ - ہندو - جین مذاہب کی نفرت کا یکساں طور پر موضوع ہو گیا۔ پہلے صرف بودھ لوگ اس سے متغیر تھے، جبکہ برہمن اسے مطالعے کی مختلف ثانوی شاخوں کے طور پر دیکھا کرتے تھے۔

یہ بات معلوم العام ہے، کہ علم مناظرہ ہندوستان کی ایک بہت پرانی چیز ہے۔ اس پر سب سے پہلا مقالہ چار واک سنگھتا (پہلی صدی عیسوی) کے اندر ملتا ہے۔ جو اس سے بھی پہلی کتاب (آگنی ویش سنگھتا) کی متبع کر رہے ہیں اور جو اگر اس سے بھی پہلے نہیں تو پڑی یا دوسری صدی ق۔ م میں ایسے علم مناظرہ کی موجودگی ظاہر کرتی ہے۔ نیاٹے سوتروں میں فن مناظرہ و سوفسطائیہ بحث پر بحث کا ہونا معلوم العام ہے، آیوڑید اور نیاٹے میں لوگ مناظرہ کے سوفسطائی طریقوں کو اس طرح سے دیکھا کرتے تھے کہ انھیں اپنے مخالفین کے خلاف عملی طور پر استعمال کر کے خود کو محفوظ رکھ سکیں۔ کتھاوتھو میں بھی ہم اس فن مناظرہ کا عملی استعمال دیکھتے ہیں۔ ہم اسے ہتیواد کے نام سے بھی سنتے ہیں اور مہابھارت میں اس کے متعلق کثیر حوالجات پائے جاتے ہیں۔ مہابھارت میں اشومیدھ پر و ن کے متعلق ہم ان ہتیوادوں (سوفسطائیوں اور منطقوں) کے متعلق پڑھتے ہیں جو ہندو مناظرہ میں ایک دوسرے کو بھاڑنے کی کوشش کرتے تھے۔ یہ چاند و گنگہ ایشند میں واکو و گنگہ کا لفظ ہفتہ ۲۰، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵

کرتا ہے۔ دوسرے منطقی اسے رد کر سکتا ہے اور پھر اس کی بات کو تیسرے منطقی رد کر دیا۔  
 ان سفسطائیوں اور منطقیوں کے اثر کا نتیجہ ہے۔ جو ان مسائل کو ثابت کرنے میں  
 کامیاب ہوئے تھے جنہیں دوسروں نے رد کیا تھا۔ اور ان سے بھی زیادہ منطقی  
 لوگ ان کی دلائل کی بھی تردید کر دیتے تھے۔ ایسے لوگ گزرے ہیں جنہوں نے  
 دلائل کے ذریعے بقائے ارواح، عاقبت کی ہستی خواہ دوسرے جنم کے طور پر  
 اور خواہ پتری یا ان اور دیویان کی صورت میں، ویدک یگیوں کے اثر و دلک ویدک  
 مسائل کو رد کرنے کی کوشش کی تھی۔ اور یہ سفسطائی اور منطقی لوگ (ہنسک) جو  
 ویدوں کے متعلق برا بھلا کہتے تھے۔ ناستک کہلاتے تھے۔ چنانچہ منو کہتا ہے۔  
 کہ جو برہمن علم منطق (ہیتو شاستر) پر حد سے زیادہ بھروسہ رکھتے ہوئے ویدوں اور  
 سمرتیوں کی سند سے انکار کرتے ہیں۔ وہ نیک آدمیوں سے خارج کیے جانے کے  
 لائق ہیں۔ بھاگوت پر ان کہتا ہے کہ نہ تو ویدک مذہب کی تقلید کرنی چاہیے  
 اور نہ لمحدین کی (پاکھنڈی)۔ بودھ اور جینی لوگوں کی طرف اشارہ ہے) اور نہ ہی  
 منطقی (ہیتیک) کا مقلد ہو کر ایک یا دوسرے فرقے کے مذہب کو خشک مناظرے  
 سے ثابت کرنا چاہیے نیز منو دھرم شاستر باب پنجم ۳ میں کہا گیا ہے کہ پاکھنڈیوں  
 (لمحدوں) ذات پات کے قواعد توڑنے والوں، ریاکاروں، مکاروں، دغا بازوں اور  
 سفسطائیوں سے بات تک کرنی ممنوع ہے یہ سفسطائی اور منطقی لوگ  
 آزادانہ بحث میں دلچسپی رکھتے اور ویدک مسائل کی تردید کرتے تھے۔ لیکن یہ بات  
 ان اہل نیائے میناسا پر عائد نہیں ہوتی۔ جنہیں کبھی کبھی اس لئے ہیتیک اور ترک  
 کہا جاتا تھا۔ کہ وہ اپنی منطقیانہ دلائل کو ویدک مسائل کی تائید میں استعمال کرتے تھے۔  
 اس طرح ہم اپنی بحث میں ایک اور مرحلے پر پہنچتے ہیں جس میں ہمیں یہ پتہ لگتا ہے کہ

۱۔ منو۔ ۱۱۔ ۱۱۔

۲۔ بھاگوت۔ سکند ۱۱، ۱۸، ۳۰۔

۳۔ میدھاتھی ہیتیکوں کو ناستک کہتا ہے اور ان لوگوں کو بھی جو پر دک (عاقبت) اور گیوں میں اعتقاد نہیں رکھتے

۴۔ منو۔ دوا دہم، ۱۱۔

میتنگ لوگ سو فسطائیہ نہ دلائل کو نہ صرف اپنے مناظرات میں استعمال کرتے تھے بلکہ ان کے ذریعے ویدک اور غالباً بدھ مذہب کے مسائل کی تردید بھی کرتے تھے۔ اس لئے وید اور بدھ مذہب کے مقلدین انھیں نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور مناظرہ کا علم منطق اور ویدوں اور بدھ مذہب پر تبصرات براہمن لوگوں میں مروج ہو گئے اور برہمنوں نے انھیں فروغ دیا۔ یہ بات منو دھرم شاستر دوسرا دھیائے خلیوک ۱۱ سے ثابت ہوتی ہے جس میں برہمنوں کو ترک شاستر کے مطالعے کی ہدایت کی گئی ہے اور یہ امر انگو تر ۱۱: ۱۶۳ اور بدھ مذہب کی دیگر کتب کے ساتھ موافقت رکھتا ہے۔

لیکن یہ ناستیک لوگ کون تھے اور کیا وہ ہیتیکوں کے ساتھ ایک تھے؟ یہ لفظ پانچویں کے قواعد پنجم ۴۹ کی رو سے بیقاعدہ طور پر بنا ہے۔ پانچویں اپنی تفسیر میں ناستیک سے مراد وہ شخص لیتا ہے جو سوچتا ہے کہ ”یہ موجود ہے“ اور ناستیک وہ ہے جو یہ خیال کرتا ہے کہ ”یہ موجود نہیں ہے“۔ جیادتیہ اس سونے پر اپنے کا شرکا بھاشیہ آستک سے مراد وہ شخص لیتا ہے جو عاقبت (پر لوک) میں اعتقاد رکھتا ہے اور ناستیک وہ ہے جو عاقبت سے منکر ہے اور دیشٹیک وہ ہے جو صرف اسی بات کو مانتا ہے جو منطقی طور پر ثابت کیجا سکتی ہے۔ لیکن ہم منو کے اپنے الفاظ میں اسے ناہک کہیں گے۔ جو ویدک مسائل کی تردید کرتا ہے (وید ہندک)۔ پس لفظ ناستیک سے مراد وہ لوگ ہیں جو دوسری دنیا یا حیات بعد المات میں اعتقاد نہیں رکھتے اور جو ویدک مسائل کی تردید کرتے ہیں، یہ دونوں نظریے باہم مربوط دکھلائی دیتے ہیں۔ کیونکہ ویدک مسائل کو ماننے سے انکار کے معنی روح کے لئے بعد از مرگ زندگی اور گیوں کی تاثیر سے انکار ہو گا۔ ناستیک کا یہ نظریہ کہ موجودہ زندگی کے بعد اور کوئی زندگی نہیں ہے اور موت پر سب شعور کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اپنشدوں کے زمانے میں اچھی طرح مسلم و مروج نظر آتا ہے۔ اپنشد اس نظریے کو رد کرنا چاہتے

۵۱۹

۱۔ پانچویں چابم ۲-۹۰ پر کاٹیکا بھاشیہ۔ جیادتیہ ساتویں صدی کے نصف اول میں گذرا ہے۔

۲۔ منو ۱۱: ۱۱

تھے۔ چنانچہ کچھ اپنشد میں چٹکیتا کہتا ہے کہ لوگوں میں اس امر کے متعلق پرے  
 شکوک پائے جاتے ہیں کہ مرنے کے بعد ہستی رہتی ہے یا نہیں۔ اور وہ اس کے  
 متعلق یم سے جو ملک الموت ہے۔ آخری اوقطعی جواب لینے کے لئے نہایت  
 بیقرار تھا۔ اس کے بعد یم کہتا ہے۔ جو لوگ لالچ سے اندھے ہو رہے ہیں۔ وہ  
 صرف اسی دنیا کے متعلق سوچا کرتے ہیں اور اگلی زندگی میں یقین نہیں رکھتے اور  
 اس طرح سے لگاتار مدت کے شکار ہوتے ہیں۔ پھر بردارنیک اپنشد (۱۲۔۴)  
 چہارم ۵۔۱۳ میں یاگیہ و لکیہ نے ایک خیال پیش کیا ہے کہ شعور عناصر مادی سے  
 پیدا ہو کر ان کے ساتھ ہی ختم ہو جاتا ہے اور مرنے کے بعد کوئی شعور نہیں ہے۔ یہ  
 جنیت اپنی تصنیف نیاے منجری میں کہتا ہے کہ نظریہ لوکائیت ایسے ہی جہلوں پر مبنی  
 ہے اور مخالفین کے نظریہ (دور بیکش) کو ظاہر کرتا ہے مزید براں جنیت اس  
 جملے میں کہتا ہے کہ لوکائیت میں کوئی فرائض نہیں بتلائے گئے۔ یہ صرف شاطو نہ  
 سائرس کی کتاب ہے۔

ادبیات بدھ مذہب میں بھی ناستکوں کی طرف اشارات موجود ہیں۔

پی ٹی ایس پالی لغات نانتک کے لفظ کی تعریف یہ کرتی ہے کہ نانتک وہ ہے۔

۵۲۰۔ جو نیکی کے مقولے کا انکار کرتا ہے۔ ایک مشکک یا عدم پرست اور نتھکا دہی

تشنک یا عدم پرستی کے طور پر۔ یہاں یہ بات مناسب معلوم ہوتی ہے کہ ان

چند ایک محدین کا یہاں ذکر کیا جائے۔ جو کسی نہ کسی معنوں میں ادبیات بدھ مذہب

میں تشنک یا عدم پرست سمجھے گئے ہیں۔ سب سے پہلے ہم پورن کتسپ کی مثال

لیں گے جسے دیگھنکا یا ۱۱-۱۶-۱۷ میں بیان کیا گیا ہے 'بدھ گھوسو اپنی تصنیف

۱۔ کہ ۱-۲۔

۲۔ ۱۱-۶۔

۳۔ ہزارنیک دوم ۲-۱۲۔

۴۔ دنیاے منجری ص ۲۷۱ دی۔ ایس۔ سہنے ۱۰۹۵۔

۵۔ نیاے منجری ص ۱۷۰۔

سمنگلا ولا سنی میں جو کہ نکایا۔ باب اول ۱-۲ میں کہتا ہے، کہ ایک کنبے میں جہاں  
 ننانوے خدام تھے۔ کتب سوال خادم تھا۔ اور چونکہ اس کے ملازم ہونے پر  
 ایک سو کی تعداد پوری ہو گئی تھی۔ اس کا مالک اسے پورن کسپ کہا کرتا تھا۔ اور  
 کتب اس کا گھر بلو نام تھا۔ وہ اس گھر سے بھاگ نکلا۔ راستے میں چوروں نے  
 اس کے کپڑے اتار لیے۔ مگر وہ کسی طرح خود کو گھاس سے ڈھانک کر ایک  
 گاؤں میں داخل ہوا۔ لوگ اسے ننگا مٹکا پا کر ایک بڑا سنیاسی سمجھنے اور اس کی عزت  
 کرنے لگے۔ اس وقت سے ہی وہ سنیاسی ہو گیا اور پانچ سو آدمی اس کے مقلد  
 ہو گئے۔ راجا اجات شترو نے ایک بار اس کے پاس جا کر پوچھا کہ راجہ بننے  
 سے اس کو کیا حاصل ہوا تھا۔ تب پورن کسپ نے یوں جواب دیا۔ اے راجا  
 اس کے لیے جو کام کرتا یا دوسروں سے کرتا ہے۔ دوسروں کے ہاتھ پیر کاٹتا  
 ہے یا اوروں سے کٹواتا ہے سزا دیتا یا دوسروں سے سزا لواتا ہے جو دوسرے کو  
 دکھ اور عذاب دیتا ہے، جو کا نیتا یا دوسروں کو لڑاتا ہے، جو کسی زندہ جاندار کو  
 مارتا ہے، جو دوسروں سے چھینتا ہے، نقب زنی کرتا ہے ڈاکے مارتا۔ لوٹتا  
 اور شام عام پر رہزنی کرتا اور زنا کاری کا مرتکب ہوتا ہے اور جھوٹ بولتا  
 ہے۔ اسے ایسا کرنے میں کوئی گناہ اور پاپ نہیں ہے مگر وہ استرے کی مانند  
 تیز تلوار ہاتھ میں لیکر ساری دنیا کے جانداروں کو ڈھیر یا گوشت کا ایک تودہ  
 بنا ڈالے۔ تو اس سے کوئی گناہ نہ ہوگا اور نہ گناہ کی زیادتی ہوگی۔ اور اگر وہ  
 گنگا کے جنوبی کنارے پر بیٹھ کر خیرات دیا کرے یا دوسروں سے دلوایا کرے  
 گیسے کرے یا کروایا کرے۔ تب اس سے کوئی ثواب یا ثواب کی زیادتی نہ ہوگی  
 قیاضی۔ خود ضبطی۔ جو اس پر قابو پائے۔ سچ بولنے میں نہ کوئی دھرم ہے  
 اور نہ دھرم کی زیادتی ہوتی ہے۔ راجا کے اس سوال کے جواب میں کہ سنیاسی  
 کی زندگی میں براہ راست فائدہ کیا ہوتا ہے۔ پورن کسپ نے عدم عمل (اکرم)  
 کے مسئلے کو بیان کیا یہ مسئلہ صاف طور پر مسئلہ کرم کو رد کرتا ہوا اعلان کرتا ہے کہ  
 نہ کوئی نیکی ہے اور نہ بدی اور اس لئے کوئی عمل بھی کوئی نتیجہ پیدا نہیں کر سکتا ہے

۵۷۱

یہاں مسئلہ اُکیر یا کے مسئلے کو راجا کے اس سوال کے جواب میں بیان کیا ہے، کہ سادھو ہونے سے اس زندگی میں کیا ناطا پھیل جاتا ہے۔ چونکہ نیکی اور بدی کوئی چیز نہیں ہے۔ اس لیے کوئی عمل بھی کوئی بھی بھلا یا بُرا اثر پیدا نہیں کر سکتا۔ یہ ناقصک وادگی ایک مثال ہے مگر اس مسئلہ اُکیر یا کے کو اس مسئلہ عدم عمل (اکارک واد) کے ساتھ خلط خلط کرنا غلط ہوگا۔ جسٹیل اُنک نے اپنی تفسیر سوتر کرتانگ سوتر میں سانکھیہ سے منسوب کیا ہے (۱-۱-۱۳)۔ یہ مسئلہ اکارک سانکھیہ کے اس نظریے سے تعلق رکھتا ہے۔ کہ ارواح کسی بھی بھلے یا برے کام کرنے میں شریک نہیں ہوا کرتیں۔

اب ہم ایک دوسرے عدم پرست معلم اجت کیش کیلی کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اس کی تعلیمات کو دیکھ باب دوم-۲۲-۲۴ میں اختصار کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ اجت کہتا ہے "وان۔ یگیہ اور جینت کوئی شے نہیں ہے سادھو نہ یہ دنیا کوئی چیز ہے اور نہ اگلی دنیا۔ نہ باپ ہے نہ ماں اور نہ ہی ان کے بغیر پیدا ہونے والے جاندار کوئی چیز ہیں۔ دنیا میں کوئی ایسے سادھو یا برہمن نہیں ہیں، جو برتر ہیں درجے تک پہنچ چکے ہیں (پرہم پد) یا جو پورے طور پر چلتے ہیں اور جو خود بخود ہی اس دنیا یا عاقبت میں غمیان کو سمجھ اور مھسوس کر کے دوسروں کو دے سکتے ہیں۔ انسانی وجود عناصر اربعہ سے مرکب ہے اور مرنے پر مٹی مٹی میں مل جاتی ہے رطوبت پانی میں۔ حرارت آگ میں اور ہوا ہوا میں مل جاتی ہے۔ اور اس کے فوٹے آکاش میں سما جاتے ہیں لاش اٹھانے والے چاروں آدمی پانچویں تابوت کو لئے ہوئے مروجہ جسم کو قہقشان میں لیجاتے ہیں اور جب تک وہ وہاں نہیں پہنچتے۔ لوگ اس کی خوابیاں بیان کرتے جاتے ہیں۔ مگر اس کی بڑیوں کو سفید کیا جاتا ہے اور اس کی قربانیاں راگھ ہو جاتی ہیں۔ دان اور سخاوت کا مسئلہ احمقوں کا مسئلہ ہے یہ کہنا کہ ایسا کرنے میں کوئی فائدہ ہے۔ خالی جھوٹ اور فضول کچھ اس ہے۔ احمق اور نادانوں نے پتھر پر پتھر کاٹ کر فنا ہو جاتے ہیں اور موت کے بعد ان کی کوئی ہستی

نہ۔ ڈاکٹر واکستا ہے کہ یہ مسئلہ پورن کسپ کی تعلیم کی نمائندگی کرتا ہے۔ مگر یہ بات غلط ہے۔

بدھ سے پہلے کا فلسفہ ہند۔ کلکتہ ۱۹۲۱ء ص ۳۷۹

تھ۔ مکالمات بدھ صفحات ۷۳-۷۴۔ دیگھ دوم-۲۳۔

نہیں رہ جاتی ہے۔ اجت کیش کبیل کو یہ نام اس لئے دیا گیا ہے کہ وہ انسانی بالوں سے  
 بنی ہوئی پوشاک پہنا کرتا تھا۔ جو گرمی میں گرم اور سردی میں سرد ہونے سے اسے دکھ  
 دیتی تھی یہ دیکھنا آسان ہے کہ اجت کیش کبیل کے خیالات ان چارواکوں کے خیالات  
 سے ملتے جلتے ہیں۔ جس کا پتہ ح الجات بھی شکل میں محفوظ جلوں اور دوسرے لوگوں کے  
 بیانات سے لگتا ہے۔ پس اجت اگلی دنیا (پرکوں) یعنی یا بدی میں یقین نہ رکھتا تھا۔ اور  
 کرموں کے پھل سے منکر تھا مگر وہ اس خیال کو مانتا تھا کہ جسم عناصر ربہ سے مرکب ہے۔  
 جسم سے الگ کوئی روح موجود نہیں اور فناء سے جسم کے ساتھ زندگی کی ہر شے ختم ہو جاتی ہے  
 اور ویدک یگیہ بے سود اور بے اثر ہیں۔

اب ہم کھلی گوسال یا کھلی پت گوسال جو بدھ اور ہابیر کا ہم عصر تھا ذکر کریں گے۔  
 بدھ کو سو کہتا ہے کہ وہ ایک گوسال (گائے کے اسارے) میں پیدا ہوا تھا۔ جب وہ بالغ  
 ہوا۔ وہ ملازم ہو گیا۔ اور جب تیل لانے کے لئے کچھ پا میں سے عبور کر رہا تھا۔ اس کے  
 آقا نے اسے محتاط رہنے کی ہدایت کی کہ کہیں پاؤں نہ پھسلنے پائے۔ کھلی کے معنی پھسلنا  
 ہیں) لیکن اس تنبیہ کے باوجود پھسل پڑا اور اپنے مالک کو چھوڑ کر بھاگ گیا۔ جس نے  
 اس کا قاقب کر کے اسے پکڑ کر دھوئی کے سرے سے کھینچا۔ وہ دھوئی مالک کے ہاتھ  
 میں رہ گئی اور کھلی برہنہ تن بھاگ گیا اس طرح تنگا ہو جانے پر وہ بھی پورن کسب کی مانند  
 سادھو ہو گیا۔ مگر بھکتی سوتر پانزدہم۔ ۱۔ کی رو سے وہ ایک کھلی کا لڑکا تھا۔ جو متکھ تھا  
 (ایک بھکاری جو در بدر رقصا ویر دکھلایا کرتا ہے)۔ اور اس کی ماں کا نام بھدا تھا وہ گوسال میں  
 پیدا ہوا تھا۔ اسی جاتی میں اس نے خود بھی متکھ کا پیشہ اختیار کیا تھا۔ تیرہ سال کی عمر میں  
 وہ ہابیر سے ملا۔ اور وہ سال کے بعد اس کا مرید ہو کر اس کے ساتھ رہ کر چھ سال تک  
 ریاضت کرتا رہا۔ اس کے بعد ان کی آپس میں لڑائی ہو گئی اور کھلی گوسال کو دو سال کی  
 ریاضت کے بعد جین کا مرتبہ حاصل ہو گیا۔ حالانکہ گوسال کے اس مرتبے پر پہنچنے کے  
 دو سال بعد ہابیر کو یہ درجہ حاصل ہوا تھا۔ اس کے بعد گوسال سولہ برس تک جین رہا اور

اس عرصے کے خاتمے پر ساوتھی میں ہابیر سے اس کی ملاقات ہوئی اور ان کے دو بیان جھگڑا ہو گیا۔ ہابیر کی بد دعا سے گو سال بیمار میں مبتلا ہو کر مر گیا۔ ہورنل یو اسگہ ساؤ کی اصل اور ترجمے کی اشاعت (صفحات ۱۱۰-۱۱۱) میں دکھلاتا ہے کہ ہابیر ۱۵۰-۱۵۱ ق۔ م میں ۵۶ برس کی عمر میں مر گیا۔ مکمل فرقہ آجیوک کا بانی تھا۔ گیا کے نزدیک بربر کی پہاڑیوں میں چٹان کے اندر کٹی ہوئی فار میں (جو انھیں دیگئی تھی) آجیوکوں کا ذکر موجود ہے۔ اشوک کے ساتویں ستونی فرمان ۳۳ ق۔ م میں اور ناگا رجنی پہاڑی کی چٹانوں میں تراشی ہوئی غاروں کے اندر ۲۲ عیسوی۔ اشوک کے شاہی ۵۳۳

دشترتھ کے عہد میں۔ نیز چھٹی صدی عیسوی میں وراہ مہیر کی تصنیف برج جاتناک (پانچواں) میں ان کا ذکر آتا ہے۔ نویں صدی میں شلا تک بھی سوت کرنا تک سوتر کی اپنی تفسیر (۱-۳-۱۱-۱۲) میں ترے راخکوں کے ساتھ آجیوکوں کا ذکر کرتا ہوا انھیں مکمل گو سال کے پہرہ کا بتلاتا ہے۔ کلا بدھ بھی عام طور پر آجیوک کو چین لوگوں کی مانند ہی ظاہر کرتا ہے۔ لیکن نہ تو وہ نرگر مٹھوں کو دگمبروں سے تیز کرتا ہے اور نہ وہ دگمبروں اور آجیوکوں کو ایک خیال کرتا ہے جیسا کہ ہورنل نے آجیوکوں پر اپنے مضمون میں بیان کیا ہے۔ ہورنل مزید برآں اس مضمون میں لکھتا ہے کہ ورشی پر مے کے نزدیک پاؤ گئی کے پیرواں مندر کی دیواروں پر تیرھویں صدی کے کتبوں میں اس مٹھوں کا ذکر موجود ہے۔ جو ۱۲۳۸-۱۲۳۹-۱۲۴۳ اور ۱۲۵۹ کے ستین عیسوی میں چولا کے راجا راج راج نے آجیوکوں پر لگا رکھا تھا۔ پس یہ بات صاف ظاہر ہے کہ مکملی کا مدرسہ جیوک جو مکمل نے پانچویں صدی ق۔ م میں قائم کیا تھا۔ برابر جاری رہا اور نہ صرف شمالی ہند میں بلکہ جنوبی ہند میں پھیل گیا۔ اس مذہب سے اور مذاہب نے بھی ترے راخکوں کی مانند نشو و نما پائی تھی۔ پانتھی کی صرف دو تھیں ایک قاعدہ (چہارم ۱-۱۵۴) ہے جو ظاہر کرتا ہے کہ مسکر کے معنی بانس ہیں اور مسگری کے معنی گھونٹنے والا سادھو ہیں۔ پانتھلی اس کی تشریح کرتا ہوا کہتا ہے کہ مسگری وہ لوگ تھے جھکاؤوں کے کرنے سے منع کرتے ہوئے ان کے نہ کرنے (شانتی) کو بہت بہتر خیال کرتے تھے۔ اس لئے یہ لفظ لازمی طور پر ایک دندھی (بانس کی ایک لکھی لکھی) رکھنے والا) کے معنی نہیں رکھتا۔ اس لئے مکملی اور مسگری کا ایک ہونا







جنوں کا معتقد تھا بلکہ اس نے دوبارہ زندہ کرنے کا بھی ایک خاص مسئلہ پیش کیا ہے۔ کئی اور مسائل جو کوئی فلسفیانہ، اخلاقی یا معادوی دلچسپی نہ رکھتے ہوئے صرف آجیوکوں کے اصول دینی سے ہی تعلق رکھتے ہیں۔ دیکھ لکائے ۲۰ بھگوتی سوتر ۷۷۔ دونوں میں بیان کئے گئے ہیں۔ اور ہورتل نے آجیوک پر اپنے مضمون میں اور یو اسکد ساؤ میں طوالت کے ساتھ بحث کی ہے۔ دو اہم امور جو توجہ کے لائق ہیں۔ یہ ہیں کہ آجیوک لوگ جو ایک فرقہ تھے۔ ہماری قوت ارادی یا ہمارے اعمال کی تاثیر میں اعتقاد نہ رکھتے تھے۔ اور سادھو کے لئے زمانہ کاری کو غیر مصوب سمجھتے تھے۔ سوتر کرتاگ سوتر ۱۔ ۱۳-۹-۴-۱۳-۹-۴ میں دوسرے ملحدوں کا بھی ذکر موجود ہے اور ان میں اسی قسم کے میلانات بتلائے گئے ہیں۔ چنانچہ کہا گیا ہے۔ بعض نالائقی سادھو، عورتوں کے غلام اور چھلچھلین و معمر کے مخالف ہیں یہ کہتے ہیں جس طرح چھالے یا پھوڑے کو بھیجنے سے کچھ دیر کے لئے افادہ ہو جاتا ہے۔ ۵۷۶

لے۔ گو سال کے خیال میں یہ بات ممکن ہے، کہ ایک شخص کی روح دوسرے مرد جسموں کو دوبارہ زندہ کر سکتی ہے، چنانچہ اس نے ہابیر کو لکھا را۔ جب اس نے اپنے مریدوں کو اس کے ساتھ ملنے جلنے سے روک دیا کہہ جانا ہے کہ اس نے کہا تھا کہ کھلی پٹ گو سال جو ہابیر کا مرید تھا۔ مدت سے مرکز دیوتاؤں کے نوک میں تبادلوں کا تھا اور وہ اصل آدائی گئی یا بھی تھا جس نے ساتویں اور آخری بار جسم چھوڑ کر گو سال کے جسم میں داخل ہو کر اسے دوبارہ زندہ کر لیا تھا۔ گو سال کی رائے میں ایک روح کو چار ساتی ہزار ہا جگہوں میں سے گزرنایا جاتا ہے جن کے درمیان میں وہ سات بار دیوتاؤں کے لوگ اور سات بار انسانی سوسائٹی میں جنم لیا کرتی ہے اور اس طرح سات بار دوبارہ زندگی حاصل کرتی ہوئی اپنے کرموں کو ختم کر دیتی ہے۔ دیکھو بھگوتی سوتر ۷۷ مطبوعہ نے ساگر۔ نیز ہورتل کے کہیے جسے یو اسکد ساؤ کے ترجمے کے دوتھوں اور قاموس مذہب و اخلاق میں آجیوک پر اس کے مضمون ص ۲۹۲ پر دیکھو۔ ایک ہا کلپ ۳۰۰۰۰۰ سروں کا ہوتا ہے اور ایک سرو وہ وقت ہے جو سات گنگاؤں کی ریت کو ختم کرنے میں لگتا ہے۔ دہر ایک گنگا ۵۰۰ یوجن یا ۲۲۵۰ میل لمبی۔ ۲ میل چوڑی اور ۵۰ دھنوا ۱۰۰ اگر گہری ہوتی ہے۔ اس رفتار سے کہ ایک گریں ریگ کو پٹانے میں ۱۰۰ برس لگ جاتے ہیں۔ دیکھو ایضاً نیز دوک ہل کی تصنیف حیات ۵۰ کی تہذیب اول دیکھو۔

۵۷۶۔ شلاک کی رائے کے مطابق وہ دو لوگوں کا ایک فرقہ تھا۔ چھلچھلنگ کا لباس پہنا کرتا تھا شیو۔ ناقہ نہ بچن زہال یافتہ جینی لوگ بھی ایسا کرتے تھے۔

اسی طرح دلفریب حور توں (کے جموں) کا حال ہے۔ اس میں کیونکر گناہ ہو سکتا ہے؟ جس طرح ایک بینڈ جیسا آپ ساکن کو پی جاتا ہے۔ یہی حال دلفریب حور قوں سے لطف اندوزی کا ہے۔ اس میں بھلا کس طرح کوئی گناہ ہو سکتا ہے۔ وہ نالائق سادھو ایسا کہا کرتے ہیں جو حقاً بظاہر رکھتے ہوئے اسی طرح ہی طبعاً گناہ کرتے ہیں جس طرح بھیڑ اپنے بچے کے لئے جو مستقبل کے متعلق نہیں سوچتے صرف حال کا ہی لطف اٹھانا چاہتے ہیں انھیں بعد میں پتہ چانا پڑے گا۔ جب ان کی جراتی یا زندگی ختم ہو جائے گی۔

بعض محدثین (جنھیں شلاناگ لوکایت خیال کرتا ہے) سوتر کرتانگ سوتر ۱۰۹-۱۰۸ میں دوسروں کو ہدایت کرنے والے بتلائے گئے ہیں کہ پاؤں کے تلے سے لیکر باطن کے سروں کے پینڈے تک اور تمام جوانب مقررہ میں روح جلد تک موجود ہوتی ہے جیسا کہ جسم ہے تب تک روح۔ اور جسم سے الگ کوئی روح نہیں ہے۔ پس روح اور جسم ایک ہی شے کے نام ہیں۔ جب جسم مر جاتا ہے۔ تب کوئی روح باقی نہیں رہ جاتی۔ جب جسم جلا یا تباہ ہے تب کوئی روح دیکھنے میں نہیں آتی۔ تب صرف سفید دھواں ہی دیکھنے میں آتی ہیں۔ جب کوئی شخص تلوار میان سے نکالتا ہے۔ تب کہا جاسکتا ہے کہ تلوار میان کے اندر موجود ہے۔ لیکن یہ نہیں کہہ سکتے، کہ اسی طرح جسم کے اندر روح موجود ہوتی ہے۔ درحقیقت کسی طریقے سے بھی روح کو جسم سے تیز نہیں کیا جاسکتا۔ اور اس لیے جسم کے اندر روح کی موجودگی کا اعلان نہیں کر سکتے۔ گھاس کی ڈنڈی میں گودے جوشت میں سے ڈالیوں ذریعہ سے ماگھن اور تلوں سے تیل نکالنا ممکن ہے مگر جسم اور روح کے درمیان اس قسم کے رشتے کھانا ممکن نہیں ہے۔ روح کوئی ایسی جداگانہ شے نہیں۔ جو دکھ سکھ پاتی ہو اور جسم کی موت پر کسی اور عالم کی طرف کوچ کر جاتی ہو۔ کیونکہ اگر جسم کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا جائے۔ اس کے اندر کوئی روح دکھلائی نہیں دیتی جھیک جس طرح صراحی کے ٹوٹنے پر اس میں سے کوئی روح برآمد نہیں ہوتی۔ جبکہ میان کو جس کے اندر تلوار ہوتی ہے۔ تلوار سے جدا دیکھا جاسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ لوکاٹ لوگ خیال کرتے ہیں کہ جانداروں کو مارنے میں کوئی گناہ نہیں ہے۔ کیونکہ کسی زندہ جسم پر ہتھیار چلانا ایسا ہے جیسا کہ زمین پر ہتھیار مارنا۔ اس لئے لوکایت بھلے اور برے کاموں میں کوئی اختیار نہیں کر سکتے۔ کیونکہ وہ کوئی ایسا اصول نہیں دیکھتے جس پر یہ اختیار مبنی ہو سکے

اور اس لئے ان کی رائے میں اخلاق کوئی ختم نہیں ہے معمولی عدم پرست اور مغرور عدم پرست میں یہ ذرا سا امتیاز دیکھا جاتا ہے۔ مغرور ناشنک لوگ کہا کرتے ہیں کہ اگر روح جسم سے الگ ہوتی۔ تب یہ بھی ایک خاص طرح کا رنگ۔ ذائقہ وغیرہ رکھتی۔ مگر ایسی کوئی جداگانہ شے دیکھنے میں نہیں آتی۔ اس واسطے یہ یقین نہیں ہو سکتا کہ روح کوئی جداگانہ ہستی رکھتی ہے۔ سوتر کرتانگ سوتر ۱-۹ (ص ۲۷۷) ایسے پر گھلبھ ناشنکوں (مغرور عدم پرستوں)

کے متعلق کہتا ہے کہ وہ دنیا کو ترک کر کے (شکر سیمہ) دوسرے لوگوں کو اپنے مسائل کی قبولیت کے لئے ہدایت کرتے ہیں۔ لیکن خیلائنگ کہتا ہے کہ نظام لوکا سیت کوئی دیکشا (رسم ادخال) نہیں رکھتا اور اس لیے اس مذہب کے کوئی سیاسی (راہب) نہیں ہو کرتے یہ دوسرے مذاہب خلا مد رمد بودھ کے راہب ہوتے تھے جنہوں نے اپنے کسی مرحلہ رہبانیت پر لوکا سیت کا مطالعہ کر کے اس کے خیالات کو قبول کر کے ان کی تبلیغ میں مہم رہتے تھے۔

سوتر کرتانگ سوتر لوکایت ناشنکوں کے خیالات بیان کرنے کے بعد سانکھیوں پر بحث کرتا ہے۔ اس خصوص میں شلائنگ کہتا ہے کہ لوکایت اور سانکھتہ میں بہت جوڑا فرق ہے کیونکہ اگرچہ اہل سانکھتہ ارواح کو مانتے ہیں وہ مطلقاً کوئی کام نہیں کر سکتیں۔ اور سب کام پر کوئی کرتی ہے جو باقوہ حالت میں غماض کشیدہ کے ساتھ ایک شے ہے جسم اور نام نہاد ذہن غماض کشیدہ کی ترکیب کے سوا کچھ نہیں ہیں۔ اور بدھ کا نہ پرشوں کا اقرار بڑے نام ہے۔ چونکہ ایسی روح کچھ نہیں کر سکتی اور بالکل ہے سو وہ ہے اس لیے لوکایت اس سے صاف انکار کر دیتے ہیں مزید براں شلائنگ کہتا ہے کہ اہل سانکھتہ بھی لوکایت لوگوں کی مانند حیوانی زندگیوں کو ضرر پہنچانے میں کوئی برائی نہیں دیکھتے۔ کیونکہ درحقیقت تمام ذمی حیسات موجودات مادی پیدائشات کے سوا کچھ نہیں ہیں اور نام نہاد روح کسی بھی قسم کے اعمال میں کوئی حصہ لینے کے قابل نہیں ہے۔ نہ تو ناشنک لوگ اور نا اہل سانکھتہ بھلے اور برے اہل یا بہشت و دوزخ میں تیر کر کے قابل ہیں۔ اور اس لیے وہ خود کو بترسم کی لذت پرستی کے حوالے کر دیتے ہیں۔ لوکایت ناشنکوں

۱۔ سوتر کرتانگ سوتر شلائنگ کی تفسیر ص ۲۸۰ مطبوعہ ذرنے ساگر۔

۲۔ صفحات ۲۸۰-۲۸۱ میں شلائنگ کہتا ہے کہ بھاگوتہ دوسرے سادھو لوگ دنیا کو ترک کرتے وقت ہر طرح کی غرضیلی کا ہند کیا کرتے ہیں لیکن جرمی تعلیمات لوکایت کو قبول کر لیتے ہیں وہ ایک بے لگام زندگی بسر کرتے جو بے نیلے رنگ کی پوشاکیں پہنا کرتے ہیں۔

متعلق سوتر کر تانک سوتر کہتا ہے۔ اس طرح بے شرم لوگ سادھون کو اپنے من گھڑت قانون کا اعلان کیا کرتے ہیں۔ اور دوسرے لوگ اسے مانتے اس پر بھروسہ رکھتے اور اسے عمل میں لاتے ہیں۔ اے برہمن یا اے شرمین بیچ بولو۔ ہم تمہیں خوراک۔ شراب۔ مصالحہ جات۔ بٹھائیاں۔ ایک چولا۔ ایک پیالہ یا ایک جھاڑو دیں گے۔ بعض کو ان کے احترام کے لئے تیار کیا جا چکا ہے اور بعض اپنے نو مریدوں سے ان کا احترام کروانے لگے ہیں۔ اس حلقے میں داخل ہوتے وقت وہ شرمین ہونے کی ٹھان چکے تھے، لکھڑے کنگال سادھو جو نہ بچے رکھتے اور نہ مولشی۔ وہی کچھ کھایا کرتے ہیں جو انھیں دیا جاتا ہے۔ بغیر کوئی پاپ کرنے کی اجازت نہیں ہوتی۔ اپنی جماعت میں داخل ہو چکنے پر خود گناہ کرنے لگتے ہیں اور دوسروں کے گناہوں پر رضامندی کا اظہار کرتے ہیں۔ تب وہ لذات۔ اشتغال اور جس شہوت میں ڈوب جاتے ہیں۔ وہ حریص۔ مفید۔ عصبی۔ طامع اور الفت و نفرت کے غلام ہوتے ہیں۔

لیکن ہم مسائل لو کائیت کی طرف نہ صرف سوتر کر تانک سوتر میں اشارات پاتے ہیں بلکہ برہدارنیک اور کچھ میں جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے اور چھانڈو گیارہ پنشد مشتم ۸۰ جہاں اسٹروں کا غائبندہ و روچین برہمپتی کے پاس علم ذات کے حصول کی غرض سے آیا تھا۔ اور اس خیال سے مطمئن ہو کر واپس بلا گیا کہ جسم ہی آتما ہے۔ پر جاپتی نے اندر اور روچین دونوں سے پانی کے ایک پیالے کے روبرو کھڑے ہونے کے لیے کہا۔ انھوں نے اپنے عکسوں کو دیکھا اور پر جاپتی نے ان سے کہا کہ یہ اچھی طرح ملبوس اور فریزین جسم ہی آتما ہے۔ وروچین اور اندر دونوں ہی مطمئن ہو گئے۔ لیکن بعد میں اندر کو تسلی نہ ہوئی اور پھر واپس آکر مزید تعلیمات کا طالب ہوا جبکہ وروچین پھر واپس نہ آیا۔ چھانڈو گیارہ پنشد میں اس امر واقعہ کو ایک پرانی کہانی کے طور پر بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ یہی وجہ ہے کہ جو لوگ حال میں صرف لذت پرستی کے معتقد ہیں اور کرموں کے پھل یا بقائے روح میں کوئی اعتقاد نہ رکھتے جیسے نہیں کرتے۔ اسٹر کہلاتے ہیں اور اس لیے ان کا دستور ہے کہ وہ مردہ جسم کو نفیس لباس اور عمدہ

زیورات سے سجاتے ہوئے اس کے لیے غذا ہیا کرتے ہوئے خیال کرتے ہیں۔  
کہ مرے ہوئے غالباً دوسری دنیا پر فتح یاب ہوں گے۔

چھاندو گویہ کہ یہ جلد ایک خاص اہمیت رکھتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اس سے  
پتا چلتا ہے کہ آریہ لوگوں کے سوا ایک اور نسل انسانوں کی موجودگی جو مردہ اجسام  
کو نفیس لباس سے سجاتے اور مردہ زیورات سے مزین کر کے انھیں خوراک ہیا  
کرتے تھے، تاکہ جب ان مردہ اجسام کے اٹھنے کا وقت آئے گا۔ وہ اس لباس اور  
زیورات کی بدولت دوسری دنیا میں مرفہ الحال ہوں گے اور یہی لوگ تھے جو جسم کو  
اتنا خیال کرتے تھے۔ بعد میں لوکایت اور چارواک بھی یہی یقین کرتے تھے، کہ جسم آتما  
ہے۔ ان کے اور دیہ آتم وادیوں یعنی جسم کو آتما کہنے والوں کے درمیان جو فرق  
چھاندو گویہ اپنشد میں بتلایا گیا ہے یہ ہے کہ وہ لوگ اگلی دنیا کو مانتے تھے جس میں  
وہ مردہ اجسام اٹھتے ہیں اور ان کیڑوں۔ زیوروں غذا کے ذریعے جا انھیں دیکھ گئے  
ہیں۔ اُن دنیا میں خوشحال ہوں گے۔ اس رواج کو اسروں کا دستور (پرنا ئی) کہا گیا  
ہے۔ یہ بات ممکن معلوم ہوتی ہے کہ غالباً مسائل لوکایت کی ابتداء میں سمیری تہذیب سے  
ہے جس میں مردوں کو سجانے اور موت کے بعد جسم کے دوبارہ زندہ ہونے کا عقیدہ  
راج تھا۔ بعد ازاں اس میں اس قدر تبدیلی آگئی کہ وہ کہنے لگے کہ چونکہ جسم اور روح ایک  
شے کے نام ہیں اور مرنے کے بعد جسم کو جلا دیا جاتا ہے۔ اس لیے موت کے بعد پھر  
جسمانی زندگی کے عود کرنے کا کوئی امکان نہیں اور اس لیے بعد از موت کوئی دوسری  
دنیا نہیں ہے۔ چیتھری ہم کھ اور برہمنیک میں ایسے لوگوں کی ہستی کا ثبوت پاتے  
ہیں۔ جو موت کے بعد کسی قسم کے شعور میں اعتقاد نہ رکھتے ہوئے خیال کرتے تھے۔  
کہ مرنے پر ہر شے ختم ہو جاتی ہے اور چھاندو گویہ میں ہم دیکھتے ہیں کہ وردھن مانا تھا۔  
کہ جسم ہی آتما ہے اور یہاں اس مسئلہ کو اسروں میں مردوں کو سجانے کے رواج سے  
پیدا شدہ سمجھا گیا ہے۔

ان اسروں کے عقائد اور مسائل گیتا کے صولہویں باب، ۱۸ میں مذکور ہوئے ہیں۔  
اسر بھلے اور بُرے رویے کے درمیان تمیز نہیں کر سکتے۔ وہ کوئی پاکیزگی۔ سچائی اور  
ناسب چال چلن نہیں رکھتے۔ وہ نہیں سمجھتے کہ یہ دنیا کسی سچائی یا حقیقت پر مبنی ہے۔

وہ ایشور کو نہ مانتے ہوئے۔ یہ سمجھتے ہیں کہ تمام جائدادوں کا ظہور جذبات شہوانی اور باہمی جنسی تعلقات سے ہوا ہے۔ یہ احمق لوگ ایسے خیالات رکھتے ہوئے دنیا کو گزند پہنچاتے ہیں۔ ظالمانہ اعمال کے مرکب ہو کر اپنے آپ کو تباہ کر دیتے ہیں (کیونکہ وہ دوسری دنیا اور اُس میں پہنچنے کے وسائل میں اعتقاد نہیں رکھتے کبھی سیر نہ ہونے والی خواہش۔ غرور۔ خود غنائی اور تنکیر سے بھرے ہوئے وہ ہالت کے باعث غلط راستہ اختیار کر کے ناپاک زندگی بسر کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ موت پر ہستی ختم ہو جاتی ہے اور اس دنیا اور اس کی لذات سے پرے کچھ نہیں ہے۔ اور اس لئے وہ خود کو زمینی لذت اندوزیوں کے حوالے کر دیتے ہیں۔ لائقہ اد خواہشات۔ غصہ اور الفت وغیرہ سے بندھے ہوئے وہ ناجائز وسائل سے جسمانی لذت کے سامان فراہم کرنے میں مہمک رہا کرتے ہیں۔ وہ ہمیشہ مال و دولت کے متعلق ہی سوچتے ہوئے روزانہ گزارتے ہیں۔ اور دولت جمع کرنے کے حال میں یا مستقبل میں اپنی خواہشات کو پورا کرنے کے درپے رہتے ہیں۔ وہ اُن دشمنوں کے متعلق سوچا کرتے ہیں جنہیں وہ تباہ کر چکے ہیں یا کر کے رہیں گے یا وہ اپنی طاقت۔ کامیابی، اپنے زور اور اپنی لذت وغیرہ کے خیالات میں گمن رہتے ہیں۔

رامائن باب دوم ۱۰۸ میں لوکایتوں کے ایک مسئلے کی تلقین کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ بڑے دکھ کی بات ہے، کبعض لوگ اس دنیا کے زمینی سامانوں اور نعمتوں کی نسبت دوسری دنیا میں نیکی کو ترجیح دیتے ہیں۔ مرے ہوؤں کے لیے مختلف قسم کے گیارہ کرنا خوراک کو ضائع کرنا ہے۔ کیونکہ مرے ہوئے کھا نہیں سکتے اگر یہاں کے لوگوں کی کھائی ہوئی خوراک مرے ہوئے لوگوں تک پہنچ سکتی۔ تب دور دراز کے ملکوں کی سیر و سیاحت کرنے والے لوگوں کے لیے خوراک کا بندوبست کرنے کی بجائے ان کے لیے شرادھ ہی کر دیا جائے۔ اگرچہ ذی فہم لوگوں نے دان بیگیہ۔ دیکشاد بیعت اور سناس کی بہت تعریف کی ہے مگر جو کچھ حواس سے براہ راست محسوس ہو سکتا ہے۔ اس سے براہ کر کوئی شے نہیں ہے۔

۱۔ شری دھرم کیتا ہے کہ یہ فقرات لوکایتوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں بگیتا۔ ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔ ۱۳۔ ۱۴۔ ۱۵۔ ۱۶۔ ۱۷۔ ۱۸۔ ۱۹۔ ۲۰۔ ۲۱۔ ۲۲۔ ۲۳۔ ۲۴۔ ۲۵۔ ۲۶۔ ۲۷۔ ۲۸۔ ۲۹۔ ۳۰۔ ۳۱۔ ۳۲۔ ۳۳۔ ۳۴۔ ۳۵۔ ۳۶۔ ۳۷۔ ۳۸۔ ۳۹۔ ۴۰۔ ۴۱۔ ۴۲۔ ۴۳۔ ۴۴۔ ۴۵۔ ۴۶۔ ۴۷۔ ۴۸۔ ۴۹۔ ۵۰۔ ۵۱۔ ۵۲۔ ۵۳۔ ۵۴۔ ۵۵۔ ۵۶۔ ۵۷۔ ۵۸۔ ۵۹۔ ۶۰۔ ۶۱۔ ۶۲۔ ۶۳۔ ۶۴۔ ۶۵۔ ۶۶۔ ۶۷۔ ۶۸۔ ۶۹۔ ۷۰۔ ۷۱۔ ۷۲۔ ۷۳۔ ۷۴۔ ۷۵۔ ۷۶۔ ۷۷۔ ۷۸۔ ۷۹۔ ۸۰۔ ۸۱۔ ۸۲۔ ۸۳۔ ۸۴۔ ۸۵۔ ۸۶۔ ۸۷۔ ۸۸۔ ۸۹۔ ۹۰۔ ۹۱۔ ۹۲۔ ۹۳۔ ۹۴۔ ۹۵۔ ۹۶۔ ۹۷۔ ۹۸۔ ۹۹۔ ۱۰۰۔



وشنوپران (۱-۶-۲۹-۳۱) میں بعض لوگوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ وہ یگیوں کے پہل سے انکار کرتے ہوئے دیدوں اور یگیوں کے خلاف کہتے تھے۔ اور ہابھارت دواڑوہم ۱۸۹ میں ہبھار دواج کہتا ہے کہ عمل حیات کی توجیہ صرف جسمانی اور فلسفیانہ لالہ ہی سے ہو سکتی ہے اور مفروضہ روح بالکل غیر ضروری ہے۔ ہابھارت میں ان ہتیکوں کی طرف بھی اشارات پائے جاتے ہیں جو دوسری دنیا میں اعتقاد نہ رکھتے تھے۔ وہ ایسے پرانے اور نہ بردست عقائد رکھتے تھے، کہ ان کے خیالات کا بدلنا مشکل تھا۔ وہ دیدوں کے عالم (بہو شرت) اور پرانے شاستروں سے خوب واقف تھے۔ وان اور یگیہ کرتے اور جھوٹ سے متفر کرتے تھے۔ مجلسوں میں بڑے فصیح البیان تھے اور لوگوں کے درمیان اپنے خیالات کی توضیح اور اشاعت میں لگے رہتے تھے۔ یہ جملہ اس عجیب اور واقعہ کو ظاہر کرتا ہے، کہ ویدک حلقے کے اندر بھی ایسے اشخاص موجود تھے۔ جو ان یگیہ کرتے تھے۔ ویدوں اور پرانے شاستروں میں ماہر تھے۔ جھوٹ سے متفر۔ فصیح البیان اور بڑے مناظر و منطقی تھے لیکن اس دنیا کے سوا کسی اور سہتی کو نہ مانتے تھے۔ ہم بد مذہب کی ادبیات معلوم کرتے ہیں، کہ برہمن لوکا بیت تعلیمات میں ماہر تھے۔ اور اپنشدوں کے حلقے میں بھی ہم اسی خیال کے لوگ پاتے ہیں۔ جو حیات بعد از ممات میں یقین نہ رکھنے کے باعث پھٹکارے جاتے تھے اور چھاندو گیہ اپنشد میں ان لوگوں کا ذکر آتا ہے۔ جن میں یہ مسئلہ کہ جسم اور روح ایک ہی شے کے نام ہیں مروج تھا اور مردہ اجسام کو مریع و مزین کرنے کے دستور کا منطقی نتیجہ تھا۔ راماں میں ہم دیکھتے ہیں۔ کہ جاواالی یہ تعلیم دیتا تھا۔ کہ مرنے کے بعد کوئی زندگی نہیں ہے اور مردوں کے لیے گریہ اور شرادھ غیر ضروری ہیں گیتا میں بھی اس طرح کے خیالات رکھنے والوں کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے جو یگیوں کو براے نام کرتے ہیں۔ کیونکہ وہ مناسب رسمی طریقوں کے پابند نہیں ہیں۔ لیکن ہابھارت میں بعض لوگوں کی طرف اشارہ موجود ہے۔ جو ویدوں اور پرانے شاستروں میں ہبھارت رکھتے ہوئے بھی دوسری دنیا اور بقائے روح میں کوئی اعتقاد نہ رکھتے تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ یہ غیر مقلدانہ نظریہ (کہ مرنے کے

۵۳۱

بعد کوئی زندگی ہی نہیں) ویدک لوگوں کے بعض حلقوں میں بھی بتدریج پھیل رہا تھا۔ اور ان میں سے بعض ایسے ناکارہ لوگ تھے۔ جو اس مسئلے کو اپنی لذت پرستی اور ادنیٰ درجے کی زندگی کے لیے ہانے کے طور پر استعمال کرتے تھے اور کئی ایسے لوگ بھی تھے۔ جو ویدک جیگہ کرتے تھے۔ ویدوں اور دوسرے شاستروں میں ماہر تھے مگر بقائے روح اور اگلی دنیا میں یقین نہ رکھتے تھے۔ پس ان پہلے وقتوں میں بھی ایک پہلو پر ویدک حلقے کے اندر بھی ایسے ذی اخلاق اور فاضل لوگ موجود تھے۔ جو ان لحاظ خیالات کے معتقد تھے، جبکہ ایسے بد اخلاق اور برے لوگ بھی موجود تھے جو بدکاری کی زندگی بسر کرتے تھے اور چپ چاپ یا علانیہ طور پر ایسے ہی لحاظ خیالات رکھتے تھے۔ اس طرح ہم جانتے ہیں، کہ لوکایت خیالات بہت پرانے تھے۔ وہ غالباً ویدوں کی مانند قدیم ہیں اور شانداران۔ سے بھی قدیم تر ہیں اور آریہ لوگوں کے زمانے سے پہلے ممیری لوگوں میں پائے جاتے تھے۔ مزید براں ہم جانتے ہیں کہ لوکایت شاستر میں بھاگوری کی تفسیر دوسری یا تیسری صدی ق۔ م میں بہت مروج تھی۔ مگر لوکایت شاستر کے مصنف کی نسبت کچھ کہنا بہت ہی مشکل ہے۔ اسے برہمپتی یا چارواک کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ مگر یہ کہنا مشکل ہے، کہ وہ برہمپتی کون تھا۔ سیاست مدنی پر ایک کتاب برہمپتی سو ترجمہ مصنفہ ڈاکٹر اریف۔ ڈبلیو طامس لاہور سے شایع ہوئی ہے۔ اس کتاب میں ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸ اور ۱۹ میں لوکایتوں کا ذکر آیا ہے اور ان پر سخت

۱۔ میترایان اپنشد پر مضم ۸، ۹ میں کہا گیا ہے کہ ایسے بہت سے لوگ ہیں، جو فضول دلائل، توضیحات، باطل شہ اور فریب وہ ثبوتوں کے ذریعے چال چلن کے ویدک رویوں کی تردید کرتے ہیں وہ آتما کو نہیں مانتے۔ وہ ایسے چار ہیں جنہیں کبھی سوگ نصیب نہ ہو گا اور جن کے ساتھ کسی کو بھی میل جول نہیں رکھنا چاہیے۔ یہ بات بعض اوقات بھول جایا کرتی ہے، کہ ان لوگوں کے مسائل میں کوئی بھی نئی بات نہیں ہے، بلکہ ویدک علم کی ایک مختلف قسم ہے۔ برہمپتی نے شکریہ کر اسروہ کو یہ تقسیم اس غرض سے دی کہ وہ ویدک فرائض کی تحقیر کی طرف مائل ہو کر نیکی کو بدی اور بدی کو نیکی خیال کر لے لگیں۔

۲۔ میترایان میں ان مسائل کو برہمپتی اور شکر سے منسوب کیا گیا ہے اور کرشن مشرکار پر وہ چند راوی کہتے ہیں کہ یہ سو تر پہلے پہل برہمپتی نے وضع کئے تھے اور پھر یہ چارہ اکوں کے حوالے کر دیے گئے جو

الزامات لگاتے جو کئے انھیں ایسے چوتلے یا ہے جو مذہب کو اپنے فائدے کا وسیلہ سمجھتے ہیں اور ضرور ہی دوزخ میں جائیں گے۔ اس لیے یہ بات قطعی طور پر یقینی ہے۔ کہ وہ برہمنیت جو سیاست مدنی پر ان سوتروں کا مصنف ہے علم لوکایت کا مصنف نہیں ہو سکتا اور نہ ہی یہ قانونی مصنف برہمنیت ہو سکتا ہے کو تلیہ کے ارتھ شاستر میں ایک برہمنیت کی طرف سیاست مدنی پر لکھنے والے کی حیثیت میں اشارہ پایا جاتا ہے۔ مگر یہ ضرور ہی ڈاکٹر طلاس کے شائع کردہ بارہنیت سوتروں سے مختلف ہو گا۔ کو تلیہ ارتھ شاستر کا برہمنیت اس امر کا مقرر بتلایا گیا ہے کہ وہ صرف زراعت تجارت بیوپار قانون اور ملکہاری (دندنیٹی) کو ہی علوم خیال کرتا تھا۔ اسی باب میں (دو دیا سندیش) کے اگلے جیلے میں ملکہاری (دندنیٹی) کو اشنوں کے مطالعے کا مضمون واحد بتلایا ہے۔ پر بوجہ چند راوے میں کرشن مشہر چارواک کا یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ صرف قانون اور ملکہاری ہی علوم ہیں۔ اور وارتا گیان (زراعت) سوداگری۔ تجارت۔ شیرخانہ۔ مرغی خانہ وغیرہ) ان کے اندر ہی شامل ہیں۔ اس اطلاع کے مطابق چارواک یوگ صرف دندنیٹی (ملکہاری) اور وارتا کی طرف ہی توجہ دیتے تھے اور اس لیے ان کے خیالات برہمنیت اور اشنوں سے اور خاص کر اشنوں سے موافقت رکھتے تھے۔ مگر وہ اس بات سے یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے۔ کہ بس برہمنیت اور اشنوں کا ذکر کو تلیہ کرتا ہے۔ انھیں اصلی لوکایت کا مصنف خیال کیا جاسکتا ہے۔ پس لوکایت شاستر کا مصنف برہمنیت ایک اسطوری وجود ہے۔ اور عملی طور پر ہم نظام لوکایت کے موجد کے بارے میں کوئی اطلاع نہیں رکھتے۔ یہ امر غلب معلوم ہوتا ہے کہ اصلی لوکایت کتاب سوتروں کی صورت میں لکھی گئی ہوگی۔ ان سوتروں پر کم از کم دو تفاسیر موجود ہیں۔ ان میں سب سے پہلی تیسری یا چوتھی صدی ق۔ م میں مرقوم ہوئی تھی۔ اور اس نظام کے مضامین پر کم از کم ایک کتاب چھندوں کی

بقیہ ماضیہ صفحہ گذشتہ ۱۔ اپنے شاگردوں کی راہ سے لوگوں میں پھیلا کرتے ہیں۔

نیز ڈاکٹر ڈی شاستری کی تصنیف چارواک شاستی صفحات ۱۱-۱۳ دیکھو جہاں وہ ان چند سات کو پیش کرتا ہے۔ جو اسے برہمنیت سے منسوب کرتی ہیں۔

لے۔ کو تلیہ کا ارتھ شاستر صفحات ۶-۲۹-۶۳-۱۶۴-۱۹۲ میسور ایڈیشن ۱۹۲۲ء

صورت میں لکھی گئی ہے۔ جن میں سے بعض مادھو کے سرودشن سنگرہ میں اور دیگر مقامات پر بطور حوالہ پیش کیے گئے ہیں۔

یہ کہنا مشکل ہے کہ چار واک ایک واقعی شخص کا نام تھا یا نہیں اس نام کا استعمال غالباً سب سے پہلے جاہا بھارت دو دہم ۸۸۰ء اور ۳۴۰ء میں ہوا ہے۔ جہاں چار واک کو تر وندی برہمن کے جھیس میں راکش بتلایا ہے۔ لیکن اس کی تعلیمات کے متعلق کچھ نہیں کہا گیا۔ اکثر ابتدائی کتابوں میں مسائل لوکایت یا تو نظریہ لوکایت کے طور پر بیان ہوئے ہیں یا برہمیتی کے ساتھ منسوب کیے گئے ہیں۔ چنانچہ پدم پران کے سرسٹ اکھنڈ ۱۰۸-۳۴۰ء میں بعض مسائل لوکایت کو برہمیتی کی تعلیمات کے طور پر ظاہر کیا گیا ہے۔ اٹھویں صدی کا مکمل شیل چار واکوں کو مسائل لوکایت کے تقلیدین خیال کرتا ہے۔ پر بودھ چندر اود نے چار واک کو ایک بڑا معلم بتلاتا ہے جس نے اپنے مسلسل شاگردوں اور شاگردوں کے شاگردوں کے ذریعے لوکایت شاستر مصنفہ و اسپتی کو مشہور کر کے واپسیتی کے حالے کر دیا تھا۔ مادھو اپنی تصنیف سرودشن سنگرہ میں اسے چار واک کہتا ہے۔ جو ناسکوں کے سرتاج برہمیتی کے خیالات کی پیروی کرتا ہے۔ مگر اگن رتن سرودشن سنگرہ کی اپنی تفسیر میں چار واکوں کو ایک ملحدانہ فرقہ بتلاتا ہے جو صرف کھاتے پیتے ہیں اور نیکی اور بیدی کی ہستی سے منکر ہیں اور سوائے اُن چیزوں کے جو اس سے برا و راست محسوس کیجا سکتی ہیں۔ اور کچھ نہیں مانتے۔ وہ شراب پیتے گوشت کھاتے اور زن مانی زنا کاری کرتے ہیں۔ ہر سال وہ ایک دن جمع ہو کر عورتوں کے ساتھ بے حد زنا کرتے ہیں۔ چونکہ ان کا چال پھن عام لوگوں کی مانند ہوتا ہے اس لیے وہ لوکایت کہلاتے ہیں اور چونکہ وہ وہی خیالات رکھتے تھے جن کا اصلی موجد برہمیتی ہے۔ اس لیے وہ برہمیتی بھی کہے جاتے ہیں۔ پس یہ کہنا مشکل ہے کہ آیا چار واک ایک واقعی شخص کا نام تھا۔ یا نظریہ لوکایت کے پیروؤں کی طرف اشارہ کرنے والی اصطلاح محض ہے۔

ہری بھدا اور مادھو دونوں ہی لوکایت یا چار واک فلسفے کو ایک وشن یا نظام فلسفہ خیال کرتے ہیں۔ اس کی منطق جدید تھی۔ یہ ہند کے دیگر نظامات فلسفہ کے اکثر فلسفہ خیالات پر تنقیدی نکتہ چینی اور ایک فلسفہ دہریت ہے۔ یہ اخلاق۔ اخلاقی ذمہ داری اور ہر قسم کے مذہب سے منکر ہے۔

ہم پہلے چارواک کی منطق پر بحث کریں گے۔ چارواک لوگ صرف ادراک کو ہی معتبر خیال کرتے ہیں۔ جو کچھ حواس خمسہ کے ذریعے محسوس کیا جاسکتا ہے۔ اس کے علاوہ اور کچھ بھی موجود نہیں ہے۔ کسی بھی قیاس یا نتائج کو علم کا درست وسیلہ نہیں مانا جاسکتا۔ کیونکہ نتائج اسی صورت میں ممکن ہوا کرتا ہے جب سادھیہ کے ساتھ ہستیوں (دلائل) کا کلی لزوم معلوم ہو۔ اور ایسا ہستیو حد اصغر کے معروض میں موجود معلوم ہو۔ ایسا لزوم اس وقت ممکن ہے جبکہ نہ صرف اس کا غیر مشروط ہونا معلوم ہو۔ بلکہ ذہن میں اس امر کا ذرا بھی شک نہ ہو کہ وہ مشروط ہو سکتا ہے۔ کسی بھی نتائج کے امکان سے پہلے اس لزوم کا معلوم ہونا ضروری ہے لیکن یہ کیسے جانا جاسکتا ہے؟ اور اک کے ذریعے نہیں کیونکہ لزوم کوئی خارجی ہستی نہیں ہے۔ جسے حواس محسوس کر سکیں۔ نیز ایک ہستی کا دوسری ہستی کے ساتھ لزوم یہ معنی رکھتا ہے کہ وہ ہستیاں ماضی۔ حال اور مستقبل میں باہم مربوط ہیں اور حواس مستقبل ارتباطات یا سارے زمانہ ماضی کے متعلق کوئی علم نہیں رکھ سکتے۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ لزوم سادھیہ کی صفت نوعی (یعنی آگ) اور ہستیو کی صفت نوعی (یعنی دھوئیں) کے درمیان ہوا کرتا ہے۔ تب ضروری ہے کہ سادھیہ کے ساتھ ہستیو کا لزوم واقعی طور اور ہمیشہ حواس کے ساتھ مدرک ہو سکے لیکن اگر لزوم دھوئیں کی صفت نوعی اور آگ کے درمیان ہو۔ تب ایک انفرادی آگ کو دھوئیں کے ہر واقعے کے ساتھ کیوں مربوط کیا جائے؟ اگر لزوم کو حواس کے ذریعے محسوس نہیں کیا جاسکتا۔ تب اس کا ادراک ذہن کے ذریعے بھی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ذہن حواس کی وساطت کے بغیر اشیا کے خارجہ کے ساتھ کوئی تعلق نہیں رکھ سکتا۔ لزوم کو قیاس یا استخراج کے ذریعے بھی نہیں جان سکتے۔ کیونکہ خود نتائج کی شرط اول لزوم ہے۔ اس طرح لزوم کے ادراک کا کوئی ذریعہ موجود نہ ہونے کے باعث استخراج ناممکن ہے۔ نیز وہ لزوم جو کسی صمیم نتائج کا ذریعہ ہو سکتا ہے۔ بالکل غیر مشروط ہونا چاہئے۔ لیکن نتیجہ نکالتے وقت ماضی اور حال میں ایسی شرائط کی عدم موجودیت کو دیکھنا ممکن نہیں۔ مزید براں شرط (۱) (دھی) کی تعریف کیجاتی ہے کہ شرط وہ ہے جو سادھیہ کے ساتھ اول لزوم رکھتی ہے مگر ہستیو کے ساتھ وہی لزوم نہیں رکھتی ہے

پھر یہ کہا جاتا ہے کہ انتاج صرف اسی وقت ممکن ہوتا ہے جب تبدل (مثلاً دھواں) حد اصغر (پکیش مثلاً پہاڑی) سے تیز تر ہو جس کے ساتھ متلازم جانا گیا ہو۔ مگر حقیقت پہاڑی کے ساتھ دھوئیں کا کوئی تعلق نہیں ہوتا اور نہ ہی یہ اس کی صفت نوعی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ یہ آگ کی صفت ہے۔ دھوئیں اور آگ کے درمیان کوئی ایسی کلی موافقت موجود نہیں کہ یہ کہا جاسکے کہ جہاں پہاڑی ہوتی ہے وہ دھواں بھی ہوتا ہے۔ اور نہ ہی یہ کہا جاسکتا ہے کہ جہاں دھواں ہوتا ہے وہاں پہاڑی اور آگ ضرور موجود ہو کرتے ہیں جب دھوئیں کو پہلے پہل دیکھا جاتا ہے تب یہ پہاڑی کے ساتھ مربوط آگ کی صفت کے طور پر مذکور نہیں ہوتا۔ اس لئے یہ کہنا کافی نہیں ہے کہ ہیتو (دھواں) حد اصغر (پکیش یعنی پہاڑی) کے ساتھ بطور ایک صفت کے (پکیش دھرم) کے تعلق رکھتا ہے بلکہ یہ کہنا پڑے گا کہ ہیتو اس حد اصغر کے ساتھ تعلق رکھتا ہے جو سادھویہ کے ساتھ متلازم ہے اس لئے یہ کہنا کہ انتاج میں ہیتو کو حد اصغر کی صفت کے طور پر جانا ضروری ہے۔ یہ معنی رکھتا ہے کہ وہ سادھویہ کے ساتھ متلازم حد اصغر کے جزو کی ایک صفت ہے۔

صحیح انتاج اس حالت میں ممکن ہے کہ جب یہ دو شرطیں پوری ہو جائیں (۱) ہیتو اور سادھویہ کے درمیان ایسا غیر متغیر اور غیر مشروط لازم معلوم ہو کہ اس ہر ایک صورت میں جبکہ ہیتو موجود ہو۔ سادھویہ بھی تمام مقامات اور زمانوں میں کسی شرط معینہ سے تعلق رکھے بغیر موجود ہو۔ (۲) وہ ہیتو جو سادھویہ کے ساتھ ایسا لزوم رکھتا ہے اس حد اصغر (پکیش) کا موجود ہونا معلوم ہو جس میں سادھویہ کا اعلان کیا گیا ہے۔ اب چارواک کا دھوئے یہ ہے کہ ان پر سے کوئی شرط بھی پوری نہیں ہو سکتی اول تو ہیتو اور سادھویہ کے درمیان مطابقت کا کثیر التعداد حالات کے تجربے کے ذریعے لزوم کا اعلان کیا جاتا ہے تب حالات زمان و مکان کے اختلاف کے مطابق اشیاء کی طاقت اور استعداد میں اختلاف پایا جاتا ہے اور چونکہ اشیاء کی فطرت و صفات ایک حال پر نہیں رہتے اس لئے یہ بات ناممکن ہے کہ کوئی بھی دو ہستیاں تمام حالات۔ تمام زمانوں اور تمام مقامات پر باہمی مطابقت رکھیں۔ نیز کثیر التعداد مسئلہ کا تجربہ بھی اس امکان کا انتفا نہیں کر سکتا کہ مستقبل میں ان کے

درمیان مطابقت نہ پائی جائے۔ لہٰذا اور دھرم کی تمام اشکال کا مشاہدہ ممکن نہیں اور اس لیے ان کی باہمی مطابقت کے نہ ہونے کا امکان رد نہیں ہو جاتا۔ کیونکہ اگر یہ بات ممکن ہوتی۔ تب تو کسی نتائج کی ضرورت ہی نہ ہوتی۔ چار واک لوگ ”کلیات“ کو نہیں مانتے اور اس لیے وہ اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ لزوم دھرم اور لگ کے درمیان نہیں بلکہ دُخائیت اور ناریت کے درمیان ہے نیز اس بات کا یقین کرنا ممکن نہیں کہ مہتیوا اور بسا وید کے درمیان لزوم کو باطل ثابت کرنے والی کوئی شرائط (آپا وھی) موجود نہیں ہیں۔ کیونکہ اگرچہ وہ حال میں غیر درست ہوں۔ تاہم وہ نامعلوم طور پر پائی جاتی ہیں۔ عدم موجودیت میں مطابقت دشتلاً جہاں لگ نہ ہو وہاں دھواں بھی موجود نہیں ہوتا) کے بغیر لزوم کی ضمانت نہیں ہو سکتی۔ اور یہ امر ناممکن ہے کہ ان تمام اشکال کا تجربہ کیا جاسکے جس میں لگ کی عدم موجودیت میں دھواں بھی موجود نہیں ہوتا۔ اور چونکہ موجودیت اور عدم موجودیت میں اس قسم کے مشترک طریق تطابق کے سوا کچھ اور غیر متغیر لزوم کے متعلق فیصلہ نہیں کیا جاسکتا اور چونکہ موجودیت اور عدم موجودیت میں کلی تطابق کا یقین ممکن نہیں ہے۔ خود لزوم کا بھی یقین نہیں ہو سکتا۔ پورندرجو غالباً ساتویں صدی میں چار واک کا پیروکار گذرا ہے۔ اُن اشیائے دنیوی کی فطرت کا فیصلہ کرنے میں امتناع کو مفید مانتا ہے۔ جہاں ادا کی تجربے کا امکان ہے۔ لیکن اس کی رائے میں بالاتر حواس دنیا یا حیات بعد المات یا قوانین کرم جن کے متعلق معمولی تجربے میں صحت استخراج اور تجربے سے بالاتر حقائق کی دریافت کے درمیان اس قسم کے امتیاز کی بڑی وجہ یہ ہے کہ موجودیت اور غیر موجودیت کی حالتوں میں کثیر التعداد اشکال کے مشاہدے سے ہی تقسیم استقراری کا امکان ہوتا ہے اور بالاتر حواس طبقات ہستی موجودیت کی مثالوں کا مشاہدہ نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ اگر ایسے طبقات موجود بھی ہوں

۱۔ نیائے مغربی ص ۱۱۹ -

۲۔ " " " -

۳۔ " " " ۱۲۰ -

۴۔ " " " ۱۲۱ -

تو بھی جو اس کے ذریعے ان کا ادراک نہیں ہو سکتا۔ پس چونکہ بالاتر از حواس مفروضہ دنیا میں سادھویہ کی موجودیت کے ساتھ مطابقت رکھنے والے ہستی کا مشاہدہ نہیں ہو سکتا۔ اس لیے اس طبقہ کے تعلق میں کوئی استقرائی تعین یا قانون لزوم قیام نہیں ہو سکتے۔ اس وجہ سے جواب میں وادی دیو کہتا ہے کہ ایسا اعتراض ان میماںسکوں پر عائد ہوتا ہے۔ جو کسی بھی استقرائی تعین کے لیے مطابقت اور اختلاف کے طریقے پر انحصار رکھتے ہوں۔ مگر یہ انتاج کے اس مبنی نظریے پر عائد نہیں ہو سکتا۔ جہاں لازمی نتیجے کے ہول پر مبنی ہے۔

صحیح انتاج کے فلسفے کے متعلق دیگر اعتراضات حسب ذیل ہیں (۱) قیاسی علم سے ۵۳۷ جہاں تسامات ہوتے ہیں۔ وہ ادراک سے پیدا ہونے والے ارتسامات کی مانند واضح نہیں ہوتے (۲) انتاج اپنے معروض کے تعین کے لیے دوسری چیزوں پر انحصار رکھتا ہے۔ (۳) انتاج کو ادراک کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ (۴) انتاج تعلیمات اشیا سے براہ راست پیدا نہیں ہوتے (۵) انتاج مقرون نہیں ہوتا (۶) اکثر اوقات یہ رد ہو جاتا ہے (۷) اس قانون کے اثبات کے لیے کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ ہستی کی موجودیت کی مثال سادھویہ کی موجودیت کی مثال بھی ہوتی ہے۔ ان اعتراضات کی بنا پر کوئی وجہ ہی نہیں کہ حین نقطہ نگاہ سے انتاج کو ناجائز قرار دیا جائے۔ کیونکہ پہلے اعتراض کے جواب میں کہا جاسکتا ہے کہ وضاحت کو کبھی پران کی تعریف نہیں سمجھا جاتا اور اس لئے اسی کی عدم موجودیت انتاج کی صحت کو رد نہیں کر سکتی۔ دو چاندوں کا ادراک ہو ہو بہت روشن اور واضح ہوا کرتا ہے۔ مگر اس وجہ سے انھیں صحیح خیال نہیں کر سکتے۔ پھر انتاج ہمیشہ ادراک پر انحصار نہیں رکھتا اور اگر وہ ایسا کرتا ہو۔ تو بھی وہ اس کے مواد کو اپنے لیے استعمال کرتا ہے۔ اس سے زیادہ نہیں۔ اور ادراک بھی تو بعض مواد سے ہی پیدا ہوا کرتا ہے مگر وہ اس وجہ سے غیر صحیح قرار نہیں دیا جاتا۔ انتاج اشیا سے بھی پیدا ہوتا ہے اور ادراک کی مانند ہی مقرون ہے کیونکہ یہ اس کی مانند کلیات اور خصوصیات رکھتا ہے۔ بے شک قیاسات باطلہ رد ہو جائیں گے ہیں مگر صحیح انتاجات کے تعلق میں یہ کوئی اعتراض نہیں ہے۔ ہستی اور سادھویہ کا درمیانی تعلق



ذہنی استدلال (ترک) کے لیے قائم ہو سکتا ہے۔

جنیت اس بارے میں کہتا ہے کہ ہستی کے ساتھ سادھیہ کے تطابق کا ایک کلی قانون ماننا پڑتا ہے۔ کیونکہ ایک انتاج صرف ایک جلی لغت فراست کے لیے ممکن نہیں (پر تہی بھا)۔ اگر انتاج کے لیے غیر متغیر اور غیر مشروط تطابق کے علم کو ناگزیر یہ سمجھا جائے۔ تب توجہ ذریعہ کو کونٹ کے باشندے جو آگ جلانا نہیں جانتے۔ دھوئیں سے آگ کے منتقل نتیجہ نکالنے کے قابل ہوں گے۔ بعض کا خیال ہے کہ ہستی اور سادھیہ کا ناقابل تغیر ربط ذہنی اور آگ سے دیکھا جاتا ہے (مانسک پر تمکیش)۔ وہ نتیجہ دیتے دھوئیں کے ساتھ آگ کا ربط اور آگ کی عدم موجودیت میں دھوئیں کی عدم موجودیت دیکھ کر ذہن آگ کے ساتھ دھوئیں کے ناقابل تغیر ربط کو سمجھ لیتا ہے۔ اس تعلیم کو جاننے کے لیے ضروری نہیں کہ اسے دھوئیں اور آگ کی ان لاتعداد امثلہ میں دیکھا جائے جن میں وہ اکٹھے پائے جاتے ہیں۔ کیونکہ جس تطابق کا ذہن میں مشاہدہ ہوتا ہے وہ دھوئیں اور آگ کے درمیان نہیں بلکہ دخانیت اور ناریت کے درمیان ہوتا ہے۔ اس نظر لیے پراغراض ان جماعتی تصورات سے انکار کے مترادف ہو گا۔ جو چار واک، بودھ اور دوسرے لوگ رکھتے ہیں۔ ایسے لوگ بھی موجود ہیں جو کہتے ہیں کہ اگر کلیات کو مان لیا جائے تب بھی یہ بات ناممکن ہے کہ دھوئیں کی عدم موجودیت کے ساتھ آگ کی عدم موجودیت کی تمام مثالوں کے کلیات مانے جائیں ان حالات میں جب تک کہ تمام مثبت اور منفی امثلہ کا ادراک نہ ہو۔ استقرائی تعلیم ناممکن ہوگی۔ اس لیے وہ کہتے ہیں کہ یوگی کی مانند ایک طرح کا سری وچلان ہوتا ہے جس کے لیے غیر متغیر رشتہ جانا جاتا ہے۔ اوروں کی رائے ہے کہ کثیر التعداد مثبت امثلہ کا تجربہ لزوم کا تصور پیدا کرتا ہے۔ بشرطیکہ اس کے ساتھ فقدان کی کسی مثال کا تجربہ نہ پایا جائے۔ لیکن نیائے اس بات پر زور دیتا ہے کہ موجودیت اور عدم موجودیت میں مطابقت کی کثیر التعداد امثلہ کا تجربہ لزوم کی کسی استقرائی تقسیم کے لیے ضروری ہے۔ مگر چار واک اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ ہستی کی اپنے سادھیہ کے ساتھ غیر مشروط لا تغیر مطابقت کی تعیین میں مری شرائط کی عدم موجودیت کو اس کے

۵۳۹

ذریعے جانا جاسکتا ہے مگر غیر یقینی شرائط کی ہستی کے امکان کو موجودیت میں تطابق کا وسیع ترین تجربہ بھی رفع نہیں کر سکتا۔ اور اس لیے ہمیشہ یہ اندیشہ ہو سکتا ہے کہ سادھویہ کے ساتھ ہستی کی لاتعلیق کمیت مشروط ہو۔ اور اس لیے ہر ایک قسم کا انتاج اقیان کی بجائے کم و بیش احتمال غالب کی قیمت رکھتا ہے اور صرف لگاتار تصدیق کے ذریعے ہی انتاج کو صحیح قرار دیا جاسکتا ہے۔ نیا نئے اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ یہ کہنا کہ انتاج صحیح نہیں ہے خود بھی ایک انتاج ہے جو دیگر غیر صحیح اعمال ذہنی کے ساتھ انتاجی اعمال کی یکسانیت پر مبنی ہے۔ مگر یہ بات چارواک کے اس دعوے کو پورے طور پر رد نہیں کرتی۔ کہ استقرائی قیمت صرف اغلب ہوتی ہیں اور اس لیے (جیسا کہ یون چندر کہتا ہے) وہ تجربے کے ذریعے تصدیق یا کسی قدر صحت حاصل کرتی ہیں۔ اور ان طبقات میں کوئی اثر نہیں رکھتیں۔ جن کی تصدیق حسی تجربے سے نہیں کی جاسکتی۔ چونکہ چارواک انتاج کو احتمال غالب سے زیادہ قیمت نہیں دیتے وہ پرانوں کی دوسری صورتیں مثلاً معتبر شخصیات یا کتب الہامیہ کی شہادت پیش کیا کرتے ہیں صحیح نہیں مانتے۔ اُدیان کے بیان کے مطابق چارواک اس ہر ایک شے کی ہستی سے منکر تھے۔ جو اس کی راہ سے جانی نہیں جاتی۔ اور اُدیان کہتا ہے کہ اگر اس مسئلے پر پوری طرح عمل درآمد ہو جائے اور لوگ ان تمام باتوں سے انکار کرنے لگ جائیں۔ جس کا وہ کسی وقت خاص بردار نہیں کر سکتے تب ہماری تمام عملی زندگی خطرناک صورت میں پریشان اور متحمل ہو جائے گی۔ دھورت چارواکوں کا مذہب اپنی کتاب سوتر میں نہ صرف انتاج کے معتبر ہونے سے منکر تھا۔ بلکہ وہ نیا نئے سوتر ادا میں بیان کردہ مقولات نیا نئے پر بھی نکتہ چینی کرتے ہوئے یہ بات کو ثابت کرنا چاہتے تھے کہ مقولوں کی ایسی گنتی ممکن نہیں ہے جتنے بے شک یہ بات درست ہے کہ چارواک صرف اور ان کو ہی معتبر ثبوت و برہان مانتے تھے۔ مگر چونکہ ادراکات میں اوہام بھی واقع ہوا کرتے ہیں۔ اس لیے انجام کا تمام پرانوں کو ہی ناقابلِ تعین خیال کرتے ہیں۔

۱۔ نیائے کما بھلی III ۶۵۔

۲۔ نیائے منجری ص - ۶۴۔

چارواکوں کو ایک پہلو پر تو ان لوگوں کا مقابلہ کرنا پڑتا تھا۔ جو مہینی۔ اہل نبائے۔ ساکھیہ یوگ اور مہمانسا کی مانند روح کو غیر فانی مانتے تھے۔ اور دوسرے پہلو پر جو تعوی بودھوں کی مانند شعور کے پائدار سلسلوں میں اعتقاد رکھتے تھے۔ کیونکہ چارواک موت کے بعد ہر قسم کی ہستی سے منکر تھے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ چونکہ کوئی ایسی پائدار شے موجود نہیں جو موت کے بعد ہستی رکھتی ہو اس لیے موت کے بعد کوئی زندگی نہیں ہے۔ چونکہ جسم۔ سمجھ بوجھ اور حسی وظائف سدا بہتے رہتے ہیں موت کے بعد کوئی زندگی نہیں ہو سکتی اور اس لیے کسی جدا گانہ روح کو نہیں مانا جاسکتا۔ بعض چارواکوں کی رائے میں شعور کی پیدائش عناصر اربعہ سے ہوتی ہے اور بعض کی رائے میں تیزاب یا شراب سے ابھار کی مانند ظہور میں آتی ہے۔ ہوا پانی۔ آگ اور مٹی کے عناصر مختلفہ کے ذرات کی ترتیبات و ترمیمات سے شعور پیدا یا نمودار ہوتا ہے اور جسم اور حواس وجود میں آتے ہیں۔ ان ذراتی ترتیبات کے سوا اور کچھ بھی موجود نہیں ہے۔ نیز فرید کوئی بھی جدا گانہ مقولہ ہستی نہیں ہے۔

سُشکشت چارواکوں کا مذہب کہتا ہے کہ جب تک جسم رہتا ہے تب تک تمام تجربات کو جاننے اور بھو گئے والی ہستی بھی پائی جاتی ہے لیکن جسم کے انہدام کے بعد کوئی ایسی ہستی موجود نہیں ہوتی۔ اگر ایسی پائدار ذات موجود ہوتی۔ جو ایک جسم سے دوسرے جسم میں انتقال کرتی۔ تب وہ گذشتہ زندگیوں کو اسی طرح ہی یاد کرنے کے قابل ہوتی۔ جس طرح انسان اپنے بچپن اور جوانی کے تجارب کو یاد کر سکتا ہے۔ بد مذہب کے اس نظریے کے خلاف کہ کسی زندگی میں شعوری حالات کے سلسلے گذشتہ زندگی میں موت سے پہلے آخری شعوری حالات کے نتائج نہیں ہوتے اور کسی بھی زندگی میں کوئی شعوری حالت کسی اور مستقبل زندگی کے حالات شعوری کے سلسلوں کی موجب نہیں ہو سکتی۔ چارواک کہتے ہیں کہ کوئی شعور بھی جو کسی اور جسم یا او سلسلوں سے تعلق رکھتا ہے کسی اور جسم سے تعلق رکھنے والے حالات شعوری کے سلسلے کی علت نہیں ہو سکتا۔ مختلف سلسلوں سے تعلق رکھنے والے تعلقات کی مانند کوئی تعلیم بھی گذشتہ

جسم کی آخری شعوری حالت کا نتیجہ نہیں ہو سکتا۔ نیز چونکہ کسی نہایت کی آخری ذہنی حالت کسی اور جنم میں شعوری حالات کو پیدا نہیں کر سکتی۔ اس لیے یہ فرض کرنا غلط ہے کہ کسی مرتے ہوئے آدمی کی آخری ذہنی حالت ایک نئے جنم میں حالات شعوری کے سلسلے پیدا کر سکے۔ اسی لیے کمبلا شو تر جوا یک چار واک معلوم گزر رہے۔ کہتا ہے۔ کہ شعور کی پیدائش جسم سے پران۔ اپان اور دیگر حیاتی و حرکی قوتوں کے عمل سے ہو کر مٹی ہے۔ یہ فرض کرنا غلط ہے کہ حیات جنین کے ابتدائی مدارج میں شعور خوابیدہ حالت میں موجود ہوتا ہے۔ کیونکہ شعور کے معنی تعلیم اشیاء ہے اور چونکہ حالت جنین میں حواس کی مناسب نشو و نما نہیں پائی جاتی اس لیے اس حالت میں شعور کا ہونا ہی ممکن نہیں۔ اسی طرح غشی کی حالت میں بھی کوئی شعور نہیں ہوتا اور یہ خیال غلط ہے کہ ان حالتوں میں شعور بالقوہ صورت میں موجود ہوتا ہے۔ کیونکہ قوت کو بھی اپنی موجودگی کے لیے کوئی شے درکار ہو کر مٹی ہے۔ جس میں یہ رہ سکے۔ اور جسم کے سو اشعور کوئی سہارا نہیں رکھتا۔ اس لیے جب جسم فنا ہوتا ہے۔ تب شعور بھی اس کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے۔ یہ نہیں مانا جاسکتا کہ موت پر شعور کسی اور درمیانی جسم میں منتقل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس طرح کا کوئی جسم کبھی مدرک نہ ہونے سے اس کی ہستی تسلیم نہیں کی جاسکتی۔ نیز مختلف جسموں میں شعوری حالات کے وہی کے وہی سلسلے نہیں رہ سکتے مثلاً ہاتھی کے ذہنی حالات گھوڑے کے جسم میں موجود نہیں ہو سکتے۔

چار واک کے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ پیر وید دیتے ہیں کہ اگر موت کے بعد کی زندگی کے انکار سے چار واک یہ چاہتے ہوں کہ کسی ایسی ہستی کی تردید کریں۔ جو بار بار جنم لیتی ہے۔ تب انھیں اس بارے میں کوئی اعتراض نہ ہو گا۔ کیونکہ وہ خود بھی ایسی پادار روح کی ہستی کے قابل نہیں ہیں ان کا خیال یہ ہے کہ شعوری حالات کا ایک بے آغاز و انجام سلسلہ موجود ہے۔ جسے ستر یا استی یا سو برس کے اندر ایک موجود گذشتہ یا آئندہ زندگی کہہ سکتے ہیں۔ چار واکوں کا اس سلسلے کے بے آغاز و انجام

ہونے کی صفت سے منکر ہونا درست نہیں ہے، کیونکہ اگر اس طرح مان لیا جائے۔ تب پیدائش کے وقت شعوری حالت کو حالت اولین خیال کرنا پڑے گا، اور اس کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ وہ علت کے بغیر ہی نمودار ہو گئی ہے اور اس لیے۔ وہ ابدی ہے۔ چونکہ وہ بغیر کسی علت کے موجود تھی۔ تب اس امر کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی کہ اس کی ہستی ختم ہو جائے۔ اور نہ ہی اسے کوئی ابدی شعور یا خدا پیدا کر سکتا تھا۔ کیونکہ وہ ایسی کوئی ابدی ہستیوں کو نہیں مانتے اور نہ اسے بذاتہ خود ابدی مانا جاسکتا ہے۔ یہ مٹی پانی وغیرہ کے ابدی ذرات کے ذریعے بھی پیدا نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ بات ثابت کیجا سکتی ہے کہ کوئی ابدی حقائق کسی شے کو پیدا نہیں کر سکتیں پس صرف ایک ہی امکان باقی رہ جاتا ہے کہ وہ لازمی طور پر گذشتہ زندگی کے شعوری حالات کا نتیجہ ہے۔ اگر ذرات کو عارضی خیال کیا جائے۔ تو بھی ان سے شعور کی پیدائش ثابت نہیں ہو سکتی۔ جو اصول علیت کا تسلیں کرتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ اول کوئی شے موجود ہے جو علت ہے اور جو دیکھی جاسکتی ہے مگر وہ مری ہونے سے پہلے نہیں دیکھی گئی تھی۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر دو مثالیں ایسی ہوں۔ کہ اگرچہ دیگر تمام شرائط ان دونوں میں پائی جاتی ہوں۔ مگر ایک نئے عنصر کے داخل ہونے پر ایک مثال میں تو ایک ایسی نئی حالت نمودار ہو جائے جو دوسری مثال میں نہیں پائی جاتی۔ تب اس عنصر کو اس نئی حالت کی علت ماننا پڑے گا۔ یہ دونوں مثالیں جو آپس میں صرف امر کا اختلاف رکھتی ہیں، کہ ایک میں جو معلول دکھلائی دیتا ہے وہ دوسری میں موجود نہیں ہے اور تمام پہلوؤں میں باہمی مطابقت رکھتی ہے بجز اس کے کہ ایک مثال میں وہ معلول ایک نیا عنصر رکھتا ہے جو دوسری میں موجود نہیں ہے اور صرف اسی حالت میں ہی اس عنصر کو اس معلول کی علت خیال کیا جاسکتا ہے۔ ورنہ اگر علت کی تعریف کی جائے کہ اس عدم موجودیت میں معلول بھی غیر موجود ہوتا ہے۔ تب ایک اور عنصر کی موجودیت کے امکان کی گنجائش بھی رہتی ہے۔ جو غیر موجود تھا۔ اور ہو سکتا ہے کہ اس عنصر کی غیر موجودگی کے باعث ہی وہ معلول غیر موجود تھا پس دو مثالیں جن میں سے

۵۴۲

ایک میں معلول واقع ہوتا ہے اور دوسری میں نہیں۔ لازمی طور پر پہلو میں بالکل یکساں ہونی چاہئیں سوائے اس بات کی کہ جہاں وہ معلول موجود ہے وہاں ایک عنصر بھی موجود ہو جو دوسری مثال میں غیر موجود ہے۔ جسم اور ذہن کے رشتہ تعلیل پر یہ طریقہ مطابقت و اختلاف سختی سے استعمال نہیں کیا جاسکتا۔ اپنے جسم و ذہن کے درمیانی رشتے کا تعین طریقہ مطابقت سے نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ذہن کے نمودار ہونے سے پہلے جسم کو ابتدائی حالت جنین میں اس لئے دیکھنا ممکن نہیں ہے کہ ذہن کے بغیر کوئی مشاہدہ نہیں ہو سکتا۔ دوسرے اجسام کے اندر بھی ذہن کو براہ راست نہیں دیکھ سکتے۔ اور اس لئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ جسم ذہن سے پیشتر موجود ہوتا ہے۔ طریق اختلاف بھی استعمال نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ کوئی شخص اس بات کو نہیں دیکھ سکتا کہ جسم کے خاتمے پر اس کا ذہن موجود رہتا ہے یا نہیں اور چونکہ دوسرے لوگوں کے اذہان کا براہ راست ادراک ممکن نہیں۔ اس لئے دوسرے لوگوں کے تعلق میں کوئی ایسا منفی مشاہدہ نہیں کیا جاسکتا اور اس لئے اس بارے میں کچھ نہیں کہہ سکتے کہ دوسرے لوگوں کے اجسام نہ رہنے پر ان کے اذہان رہتے ہیں یا نہیں۔ موت کے وقت جسم کے غیر موجود ہونے سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ اس بے حرکتی کا باعث فنا ہے ذہن ہے۔ کیونکہ ممکن ہو کہ اس حالت میں بھی ذہن موجود ہو کہ جسم کو حرکت دینے کے لیے عمل پذیر نہ ہو۔ نیز یہ امر واقعہ کہ ایک جسم خاص اس سے حرکت میں نہیں آتا۔ اس لیے ممکن ہوتا ہے کہ جو خواہشات اور باطل تصورات اس جسم کے تعلق میں کام کر رہے تھے۔ اس وقت موجود نہیں ہوتے۔

اور بھی وجوہات ہیں۔ جو جسم کو ذہن کی علت خیال کرنے میں مانع ہیں کیونکہ اگر جسم بحیثیت مجموعی ذہن کی علت ہو۔ تب تو جسم میں ذرا سی تبدیلی ذہنی صفت کو بدل ڈالے گی یا جو اذہان ماضی کی مانند بڑے جموں کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ وہ انسانی اذہان سے بڑے ہوں گے۔ اگر ایک میں تبدیلی آنے پر دوسرے کے اندر بھی تبدیلی واقع ہو۔ تو یہ نہیں کہہ سکتے کہ ان کے درمیان علت و معلول کا رشتہ موجود ہے۔ نہ ہی یہ کہہ سکتے ہیں۔ کہ جسم اپنے سارے حواس کے ساتھ ذہن کی علت ہے کیونکہ اس حالت میں کسی حس کے نہ رہنے پر ذہن کی فطرت و صفت میں بھی تبدیلی واقع ہوگی

لیکن ہم جانتے ہیں کہ ایسا نہیں ہوتا اور جب فالج کے باعث تمام اعضاءے محرکہ معطل رہتے ہیں۔ ذہن اپنی پوری طاقت کے ساتھ عمل پذیر دکھائی دیتا ہے اور اگر جسم ویسے کا ویسا ہی رہے ذہنی مزاج صفت اور انداز بہت کچھ بدل سکتے ہیں۔ یا ناگہانی جذبات ذہن کو متخل کر سکتے ہیں بالیکہ جسم ویسے کا ویسا ہی رہتا ہے۔ اگر ایسی مثالہ بھی پائی جائیں جو ثابت کرتی ہوں کہ جسمانی حالت ذہنی حالات پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ تب بھی یہ اس امر کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ جسم کے فنا ہونے پر ذہن بھی ختم ہو جائے گا۔ اگر جسم و ذہن ہم بودیت کے باعث ایک دوسرے کے ساتھ رشتہ علتی رکھنے والے خیال کیے جاسکتے ہیں۔ تب چونکہ جسم بھی ذہن کے ساتھ ایسا ہی ہم بود ہے جیسا کہ ذہن جسم کے ساتھ۔ اس لیے ذہن کو بھی جسم کی علت خیال کر سکتے ہیں۔ ہم بودیت کوئی ثبوت قیاس نہیں ہے۔ کیونکہ دو اشیا کی ہم بودیت کی علت ایک تیسری چیز ہو سکتی ہے۔ تاہنا اگر ہم بونے پر پگھل جاتا ہے۔ اسی طرح فلکن ہے کہ بوجہ حرارت جنبی عناصر ایک پہلو جسم کو پیدا کرتے ہوں اور دوسرے پہلو پر ذہن کی نموداری کے موجب ہوں پس جسم و ذہن کی ہم بودیت یہ ثابت نہیں کرتی ہے کہ جسم ذہن کی علت مادی ہے۔

کہا جاتا ہے کہ اگرچہ مابعد کے ذہنی حالات سابقہ ذہنی حالات سے پیدا ہوتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن پہلا شعور اپنا آغاز رکھتا ہے اور جسم سے پیدا ہوا ہے۔ اس لیے اہل بدھ کا یہ مسئلہ کہ حالات شعوری کا سلسلہ بے ابتدا ہے باطل ہے۔ لیکن اگر ذہنی حالات پہلے پہل جسم سے پیدا ہوتے ہیں۔ تب وہ بعد میں جس باصرہ اور دیگر حواس سے بھی پیدا ہو سکیں گے۔ اگر یہ کہا جائے کہ جسم مابعد کے ذہنی حالات کی علت ہونے کی بجائے صرف اس کی ابتدائی جڑ ہے۔ تب تو مابعد کے ذہنی حالات کو کوئی بھی جسمانی سہارا لیے بغیر ہی نمودار ہو جانا چاہیے۔ اگر یہ کہا جائے کہ ایک ذہنی حالت دوسرے ذہنی حالات کے سلسلے کو جسم کے ذریعے پیدا کرتی ہے۔ تب تو ان کا ہر ایک سلسلہ ایسے حالات کے بے حد سلسلوں کو پیدا کرنے والا ہوگا۔ مگر ایسے سلسلوں کی غیر محدود تعداد کبھی دیکھی نہیں جاتی۔ یہ بھی تمہیں کہہ سکتے کہ جسم شعور کو صرف پہلے درجے میں پیدا کرتا ہے اور

باقی تمام مدارج میں جسم صرف ایک ضروری علت کے طور پر موجود رہتا ہے۔ کیونکہ جو شے ایک دفعہ علت خالقہ کے طور پر کام کرتی ہے اب وہ بطور علت مساویہ کے طور پر کام نہیں کر سکتی۔ اس طرح اگرچہ جسمانی عناصر خاضی بھی خیال کیے جاسکتے ہیں۔ وہ علت نہیں سمجھے جاسکتے۔ اگر ذہنی حالات کی ابتدا مانی جائے تب یہ پوچھا جاسکتا ہے کہ آیا ذہنی حالات جسے جسمی علم مراد ہے یا ذہنی خیالات ہیں۔ پہلی صورت تو ممکن نہیں۔ کیونکہ گہری نیند غشی اور بے ہوشی کی حالت میں کوئی جس علم نہیں ہوا کرتا اگرچہ اس حالت میں حواس موجود ہوتے ہیں۔ اور اس لیے ماننا پڑتا ہے کہ تو جس علم کی ضروری شرط اول ہے اور اعضاء جسمی یا قوائے جسمی کو جسمی علم کی علت واحد نہیں کر سکتے۔ اور ذہن کو علت واحد خیال نہیں کر سکتے۔ کیونکہ جب تک حواس کے ذریعے جسمی مبادوی اور محسوسات کا ادراک نہ ہو ذہن ان پر کام کر نہیں سکتا۔ اگر ذہن خود بخود اشیائے خارجی کو جان سکتا۔ تب دنیا میں اندھے اور بہرے لوگ نہ ہوتے، استدلال کی خاطر یہ فرض کرتے ہوئے کہ ذہن تعلیمات کو پیدا کرتا ہے۔ یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ یہ تعقل سوکھتا ہے یا نہ سوکھتا ہے۔ لیکن سوکھنے کا امکان نہیں جب تک اشیاء اور اسما کے تعلق کا پیشتر علم نہ ہو۔ (سکیت)۔ اور یہ نہ سوکھتا علم بھی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ نہ سوکھنے کی ناکندگی اسی طرح کرتا ہے جیسی کہ وہ اپنی اُس یکنا صفت میں ہیں۔ جسے حواس کی مدد کی بغیر صرف ذہن سے نہیں جان سکتے۔ اگر یہ کہا جائے کہ جسمی مبادوی کو بھی ذہن پیدا کرتا ہے۔ تب یہ چارواک کا دعوے چھوڑ کر انتہائی تصوری کا اقرار ہو گا۔ پس ماننا پڑتا ہے کہ ذہنی حالات بے ابتدا اور بغیر کسی اصل کے ہوتے ہیں۔ ان کی صفات مختصہ کا تعین گذشتہ زندگیوں کے تجربات سے ہوتا ہے اور ان تجارب کی یاد کے طور پر ہی خوف اور دودھ پینے کی جبلتیں نوزاد بچے میں نمودار ہوا کرتی ہیں۔ اس لئے ماننا پڑتا ہے کہ حالات شعوری ۵۴۵

نہ تو جسم سے پیدا ہوتے ہیں اور نہ ذہن سے۔ بلکہ وہ بے ابتدا ہیں اور گذشتہ زندگی کے حالات شعوری کے نتائج ہوتے ہیں اور وہ حالات اس سے بھی پہلی زندگیوں کا ثمر ہوتے ہیں اور علیٰ ہذا القیاس۔ آبائی شعور کو اولاد کے شعور کی علت خیال نہیں کر سکتے



کیونکہ آخر الذکر اول الذکر سے مختلف ہوا کرتا ہے اور ایسی ہستیاں بھی موجود ہیں۔ جو والدین سے پیدا ہی نہیں ہوتیں۔ اس لیے ماننا پڑتا ہے۔ کہ حیاتِ حاضرہ کے شعوری حالات لازمی طور پر سابقہ زندگی کے حالات شعوری کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اس طرح گذشتہ زندگی کا ہونا ثابت ہوتا ہے اور چونکہ حیاتِ حاضرہ کے شعوری حالات اور زندگیوں کے شعوری حالات متعین ہوتے ہیں اس لیے موجودہ زندگی کے ذہنی حالات بھی لازمی طور پر اور حالاتِ ذہنی کے معین ہوں گے۔ اس سے آئندہ جنموں کی ہستی ثابت ہوتی ہے۔ بشرطیکہ یہ ذہنی حالات الفت۔ لغزت۔ غصہ وغیرہ جذبات سے مربوط ہوں۔ کیونکہ ذہنی حالات دوسرے ذہنی حالات کو صرف اس حالت میں پیدا کر سکتے ہیں جبکہ وہ الفت۔ لغزت۔ غصہ وغیرہ جذبات سے متاثر ہوں اور طفل نوزاد ان جذبات کو پچھلی زندگی کے ان ذہنی حالات کو وراثتاً حاصل کرتا ہے جو اس کی موجودہ زندگی کے سلاسلِ تجارب کی تعیین کرتے ہیں لیکن اگرچہ گذشتہ تجربات موجودہ زندگی میں منتقل ہو جاتے ہیں۔ مگر اس صدمے کے باعث جو رحم میں جنین کے رہنے کے سبب پہنچتا ہے۔ یہ تجربات عالمِ طفولیت میں خود کو فوراً ظاہر نہیں کرتے اور عمر کے ساتھ ساتھ بتدریج نمودار ہوتے ہیں۔ انسان کو پچھلا تجربہ بھول جایا کرتا ہے۔ اس طرح خرابات و مہربان کی حالت میں اگرچہ گذشتہ تجربات کے عناصر موجود ہوتے ہیں۔ لیکن وہ بگڑی ہوئی صورت میں دوبارہ ترتیب پاتے ہیں۔ اور حافظہ کی شکل میں نمودار نہیں ہوتے۔ اس لیے گذشتہ زندگیوں کے تجربات عام طور پر بچے کو یاد نہیں آتے۔ اگرچہ بعض اشخاص ایسی خاص قابلیت رکھتے ہیں کہ وہ پچھلی زندگیوں کو یاد کر سکتے ہیں۔ یہ خیال غلط ہے کہ ذہن جسم کے سہارے یا اس میں رہتا ہے۔ کیونکہ ذہن بے صورت ہے۔ اگر ذہن جسم کی ذات کے اندر موجود ہوتا اور جسمانی مواد سے بنا ہوتا۔ تب ذہنی حالات بھی خود جسم کی مانند آنکھ سے دیکھے جاسکتے۔ ذہنی حالات کو صرف وہی ذہن دیکھ سکتا ہے۔ جس کے اندر ان کا وقوع ہوتا ہے۔ لیکن جسم اپنے اور دوسروں کے ذہن سے بھی مدد کر ہو سکتا ہے۔ اس لیے ان کی صفات بالکل جدا گانہ ہیں۔ اور اس لیے یہ ایک دوسرے سے بالکل ہی مختلف نہیں۔ جسم لگاتار بدل رہا ہے اور یہ حالات شعوری کے متعدد سلسلے ہی ہیں۔ جو جسم کے واحد اور لگاتار ہونے کا خیال پیدا کرتے ہیں۔ کیونکہ اگرچہ

انفرادی شعورات ہر لمحہ مٹ رہے ہیں۔ لیکن ان کا سلسلہ گزشتہ۔ حال اور آئندہ کی زندگیوں میں اپنے تواتر میں ایک ہی رہتا ہے۔ اگر سلسلہ مختلف ہو۔ جیسے گائے اور گھوڑے یا دو مختلف اشخاص کی حالت میں تب ایک سلسلے کے حالات دوسرے سلسلے پر اثر انداز نہیں ہو سکتے۔ پس ایک شعوری حالت دوسری شعوری حالت کو ۵۴۶ معین کرتی ہے اور وہ ایک شعوری حالت کو دہائی یا اقل یا کثیر مگر صرف سلسلہ واحد کے اندر۔ اس لیے ماننا پڑتا ہے کہ بے شعور حالت میں بھی شعور موجود ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا۔ تب اُس وقت کے لیے شعور نہ رہنے سے سلسلہ ٹوٹ جاتا۔ شعوری حالات حواس اور محسوسات پر انحصار نہیں رکھتے۔ کیونکہ وہ سابقہ حالات کے نتائج ہوتے ہیں۔ خوابات میں جبکہ حواس معطل ہوتے ہیں اور کوئی محسوس شے موجود نہیں ہوتی شعوری حالات کی پیدائش باوجود جاری نہیں ہے اور ماضی اور مستقبل کے واقعات کے علم یا خرگوش کے سینک کی مانند فرضی چیزوں کے علم کے شعوری حالات کا عدم انحصار صاف طور پر عیاں ہوتا ہے۔ پس اس سے ثابت ہے کہ شعور نہ تو جسم سے پیدا ہوتا ہے اور نہ اس سے متعین اور مشروط ہوتا ہے۔ یہ صرف اپنے گزشتہ حالات سے متعین ہوتا ہوا آئندہ حالات شعوری کو خود متعین کرتا ہے۔ نیز اس سے ماضی اور مستقبل کی زندگیوں کا ہونا بھی ثابت ہوتا ہے۔

چارواکوں کے خلاف جینیوں اور اہل نیاے کی دلائل تصوری بودھوں کی دلائل مذکورۃ المصدر سے کسی قدر مختلف ہیں، کیونکہ جینی اور اہل نیاے روح کی پاکداری کے قائل ہیں جبکہ اہل بدھ اس سے منکر ہیں۔ چنانچہ ویاندی اپنی تصنیف تنوارتھ سلوک وارتک میں کہتا ہے کہ سب سے بڑی دلیل جو روح کو مادے کی پیدائش ماننے میں مانع ہے۔ وہ مسلہ لگاتار۔ مکان و زمان سے غیر محدود۔ عالمگیر خود آگاہی ہے۔ یہ اور اکات کہ یہ نیا ہے۔ میں سفید ہوں بیرونی اشیا اور حواس کے اوپر منحصر ہیں اور اس لیے انھیں خود آگاہی کی نوئے کی مثالیں نہیں خیال کر سکتے۔ اگر ایسے اور اکات کہ میں مسرور ہوں جو براہ راست اور اک روح کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ حواس کی مانند آلات خارجی و ذلک کے عمل پر انحصار نہیں رکھتے۔ اگر اس خود شعوری کو بذات خود ثابت نہ مانا جائے۔ تب کوئی مسئلہ یہاں تک کہ چارواک کا

وہ مسئلہ بھی جو تمام صدقہ عقائد کو مٹانا چاہتا ہے۔ پیش نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ اس خود شعوری سے ہی تمام اعلا مات ممکن ہوتے ہیں۔ اگر ایک شعور اپنی تصدیق کے لئے کسی دوسرے شعور کا محتاج ہوتا تب استدلال دوری لازم آتا۔ اور پہلے شعور کو جسے شعور مانتا پڑتا۔ پس چونکہ آتما خود کو خود شعوری (سٹو سنویدن) میں نمودار کرتا ہے اور چونکہ جسم بھی دیگر تمام جماعتی اشیاء کی مانند حسی عمل کے ذریعے محسوس کیا جاتا ہے۔ اس لیے آتما بالکل ہی جسم سے مختلف ہستی ہے جو جسم سے پیدا ہو نہیں سکتی اور چونکہ یہ ابدی ہے۔ اس لیے یہ جسم کے ذریعے نمودار نہیں ہو سکتی۔ نیز چونکہ شعور جو اس کے بغیر بھی موجود ہوتا ہے اور چونکہ یہ جسم اور جو اس کی موجودیت میں بھی غور موجود ہو سکتا ہے۔ اس لیے اسے جسم پر منحصر خیال نہیں کیا جاسکتا۔ پس خود آگاہی کی شہادت آتما کو جسم سے بالکل مختلف بتلاتی ہے۔ و دیانندی کی دیگر دلائل ان تصویروں کے خلاف دی گئی ہیں جو پاکدار روح نہ جانتے ہوئے بے آغاز حالات شعوری میں اعتقاد رکھتے ہیں اور اس بحث کو یہاں نظر انداز کرنا ہی مناسب معلوم ہوتا ہے۔

جنیت نیائے بھری (صفحات ۴۳۹-۴۴۱) میں یوں استدلال کرتا ہے کہ جسم بچپن سے لیکر بڑھاپے تک لگاتار بدلتا رہتا ہے اس لیے ایک جسم کا تجربہ اس نئے جسم سے تعلق نہیں رکھ سکتا۔ جو بالیدگی اور پیری میں سے گذر کر رہا ہے۔ اور اس لیے روح کی وحدت اور شناخت جو علم کے ضروری اجزائے ترکیبی میں سے ہیں۔ جسم سے متعلق نہیں ہو سکتے بے شک یہ سچ ہے کہ اچھی غذا اور دوا جو جسم کے لیے مفید ہوتے ہیں۔ وہ عقل کے صحیح عمل کے لیے بھی مفید ہوتے ہیں اور یہ بانسہ بہت درست ہے کہ وہی نباتاتی پیداواریں اور مہو طوب مقامات جلد ہی متعفن ہو کر کپڑے پیدا کرنے لگتے ہیں۔ مگر یہ اس امر کا کوئی ثبوت نہیں کہ مادہ شعور کو پیدا کرتا ہے۔ ارواح ساری گل ہیں اور جہاں کہیں عناصر کیمیائی کی موزوں صورتیں موجود ہوتی ہیں۔ وہ اپنے کرموں کے مطابق ان کے ذریعے خود اظہار کی کونے لگتی ہیں۔ مزید براں شعور کو جو اس سے بھی منسوب نہیں کر سکتے۔ کیونکہ مختلف حسی تعلکات کے

علاوہ ان ایذاؤں کا بھی اور اک۔ موجود ہوتا ہے۔ جو ان مختلف جسمی تعلقات کو باہم مرتب کرتا ہے، چنانچہ میں محسوس کرتا ہوں، کہ جو شے میں آنکھوں سے دیکھتا ہوں اسی کو ہاتھ سے لمس کرتا ہوں۔ یہ تجربہ صاف طور پر بتلاتا ہے کہ جسمی تعلقات کے علاوہ ایک انفرادی ذات مگرکہ موجود ہے۔ جو ان احساسات کو باہم مربوط کرتی ہے اور ایسی مربوط کن ہستی کے بغیر مختلف احساسات کا اتحاد ممکن نہ تھا۔ مگر شکست چارواک کہتے ہیں کہ ایک جاننے والی ہستی اس وقت ہی موجود ہوتی ہے جب تک کہ جسم رہتا ہے۔ لیکن یہ جاننے والی ذات ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل ہونے کی بجائے فنا کے جسم کے ساتھ ہی فنا ہو جاتی ہے۔ اس لیے روح غیر فانی نہیں ہے اور فنا کے جسم کے بعد کوئی عاقبت (پر لوک) نہیں ہے اس کے جواب میں بنیت کہتا ہے کہ اگر اس جسم کے دوران حیات میں اتنا کو مان لیا جائے تب چونکہ آتما جسم سے مختلف شے ہے اور چونکہ یہ بے اجزا اور غیر یوگ ہے اس لیے کوئی شے اسے فنا نہیں کر سکتی۔ آج تک کبھی کسی نے روح کو جسم کی مانند چلتے یا پرندوں سے نوجے اور درندوں سے اٹھائے جاتے نہیں دیکھا۔ اس لیے چونکہ کبھی اسے فنا ہوتے نہیں دیکھا گیا اور چونکہ ہم کسی ایسی علت کو قیاس میں نہیں آسکتے جو اسے فنا کر سکے۔ اسے غیر فانی ماننا پڑتا ہے۔ چونکہ آتما ابدی ہے اور چونکہ یہ جسم کے ساتھ گزشتہ اور آئندہ تعلقات رکھتا ہے۔ یہ ثابت کرنا کچھ مشکل نہیں جبکہ یہ جسم کے ساتھ مستقبل تعلق میں رکھے گا۔ اس طرح سے آتما نہ تو جسم کے کسی حصے میں رہتا ہے اور نہ سارے جسم میں بلکہ ساری گل ہے اور وہ جس جسم کے ساتھ کرموں کی دہ سے مربوط ہوتا ہے۔ اس کا مالک ہوتا ہے۔ جنیت پر لوک یا حیات بعد المات کے معنی یہی سمجھتا ہے کہ جسم کے فنا ہونے پر روح دوبارہ جنم لیتی ہے یا دیگر اجسام کے ساتھ مربوط ہوتی ہے۔ دوبارہ جنم کے بارے میں جو دلائل پیش کی گئی ہیں یہ ہیں۔ (۱)۔ جبلی طور پر بچوں کا ماں کے تھنوں سے دودھ چوسنا یا ان کا ہنسنا اور روننا جس کی صرف یہی توجیہ کیجا سکتی ہے کہ انھیں پچھلے جنم کے تجربات یاد آیا کرتے ہیں (۲) طاقتوں۔ عقل۔ مزاج، صفات اور عادات میں

عدم مساوات اور ایک ہی ختم کی مساعی سے مختلف نتائج کا حاصل ہونا۔ یہ ساری باتیں پچھلے جنموں میں کیے ہوئے کرموں کا پھل ماننے سے ہی سمجھ میں آسکتی ہیں۔

شکر برہم سوتر III ۳-۵۳-۵۴ میں روح کی عدم موجودیت کے بارے میں مسئلہ لوکایت کی تردید کرنا چاہتا ہے۔ لوکایت کی بڑی بڑی دلائل یہ ہیں۔ کہ چونکہ شعور اس وقت ہی موجود ہوتا ہے۔ جبکہ جسم موجود ہوتا ہے اور جسم کے بغیر وہ کہیں نہیں پایا جاتا اس لیے یہ شعور ضرور ہی جسم سے پیدا ہوتا ہے۔ حرکات حیات - شعور - حافظہ اور دیگر عقلی افعال بھی جسم سے تعلق رکھتے ہیں۔ کیونکہ وہ صرف جسم کے اندر ہی تجربے میں آتے ہیں اور اس سے باہر کہیں نہیں پائے جاتے۔ اس کے جواب میں شکر کہتا ہے کہ حرکات حیات اور حافظے وغیرہ کبھی کبھی اس حالت میں پائے جاتے ہیں جبکہ جسم (بجائے مرگ) موجود ہوتا ہے۔ اس لیے وہ جسم کی پیداوار نہیں ہو سکتے۔ رنگ صورت وغیرہ صفات جسمانی کو ہر شخص دیکھ سکتا ہے۔ مگر بعض ایسے لوگ ہیں جو شعور، حافظہ وغیرہ کو نہیں دیکھ سکتے۔ اور اگرچہ یہ اس وقت ہی - مدد رکھتے ہیں - جب تک کہ جسم رہتا ہے۔ لیکن اس امر کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ جسم کے فنا ہونے پر شعور کوئی ہستی نہیں رکھتا۔ مزید براں اگر شعور ایک جسمانی پیداوار ہوتا۔ تب یہ جسم کو نہ جان سکتا۔ کوئی آگ خود کو نہیں جلا سکتی۔ کوئی رقا ص اپنے کندھوں پر سوا نہیں ہو سکتا۔ شعور و آتما ایک اور لا تغیر ہونے سے ابدی آتما تصور ہوتا ہے۔ اگرچہ عام طور پر روح خود کو جسم کے تعلق میں ہی نمودار کرتی ہے۔ لیکن اس سے تو صرف وہی بات ثابت ہوتی ہے کہ جسم اس کا ایک آئینہ ہے۔ اُس سے چارواک کا یہ دعوے ثابت نہیں ہوتا کہ آتما جسم سے پیدا ہوتا ہے۔ چارواک راسخ الاعتقاد ہندوؤں کے سارے معاشرتی و اخلاقی اور مذہبی لائیو پر نکتہ چینی کرتے تھے۔ اس طرح سے شری ہرش پیشدہا چرت میں ان کے خیالات کی نمائندگی کرتا ہوا کہتا ہے ویدوں کا یہ نظریہ کہ گیوں سے عجیب و غریب نتائج ظہور میں آتے ہیں۔ تجربے سے بالکل غلط ثابت ہوتا ہے اور پرانوں کی پانی کے اوپر تیرنے والے پتھروں کی کہانی کی مانند باطل ہے۔ صرف وہی لوگ جو کام کے لیے کوئی دانائی اور استعداد نہیں رکھتے۔

ویدک گھیکہ کرنے۔ تروٹھی ہونے۔ ماتھے پر جسم رمانے سے روزی کسایا کرتے ہیں۔  
 ذات پات کی پاکیزگی کوئی وقت نہیں رکھتی کیونکہ جب مردوں اور مردوں کے نہ وجہ  
 والے جذبات شہوانی پر غور کیا جاتا ہے۔ تب یہ کہنا ناممکن ہو جاتا ہے کہ کوئی خاص  
 نسل ساری تاریخ میں اپنے بہت سے گھراؤلوں میں پیرانہ اور مادارنہ پہلوؤں  
 پر پاک چلی آتی ہے۔ مرد خود کو غیر لوٹ رکھنے کا کچھ بہت خیال نہیں کرتے اور  
 مردوں کو پردے میں بند رکھنے کی وجہ رتا بت اور جلا پے کے سوا کچھ نہیں ہے۔  
 یہ خیال نادرست ہے کہ بے گلام شہوت پرستی میں کوئی گناہ ہے اگلے جنم میں  
 گناہ دہ دیتے ہیں اور نیکیوں سے سکھ حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ کون جانتا ہے۔  
 کہ اگلی دنیا میں کیا ہوگا۔ جبکہ یہاں ہم گناہ گار لوگوں کو خوشحال اور نیک لوگوں کو  
 دکھی پاتے ہیں؟ ویدوں اور سمرتیوں میں باہمی تضاد پایا جاتا ہے اور صرف مندرجہ  
 کی جالائی ان کے درمیان مصالحت دکھایا کرتی ہے اور اگر یہ حال ہے۔ تب کیوں  
 نہ اس نظریے کو اختیار کیا جائے کہ انسان میں مافی الاروائی کیا کرے؟ کہا جاتا ہے  
 کہ روح کا احساس جسم کے ساتھ موجود ہوتا ہے مگر جب یہ جسم جل جاتا ہے۔ جب نیکی  
 اور بدی کا کیا باقی رہ جاتا ہے اور اگر روح کو کسی اور جسم میں کچھ جھگڑتا پڑ گیا تب یہ بات  
 ہمیں گزندہ نہیں پہنچا سکتی۔ یہ بات مضحکہ خیز ہے کہ کوئی شخص مرنے کے بعد کسی بات کو  
 یاد رکھ سکے گا۔ یا مرنے کے بعد اسے کسوں کا بھل بھوکا پڑے گا۔ یا مرنے کے  
 بعد براہمنوں کو کھلانے سے روح کو کوئی خوشی یا غمی ملے گی۔ مورتی پر مہابت پرستی  
 یا پھولوں کے ساتھ پتھروں کی پرستش یا گنگا میں غسل مذہبی عمل کے طور پر بالکل ہی  
 مضحکہ خیز ہے۔ مرے ہوں گے لئے شہزادہ کی رسم اور گناہ بالکل بے سود ہے۔  
 کیونکہ اگر خوراک کا نذر کرنا مردوں کی بھوک کو تسلی دے سکتا۔ تب تو درواز کی مہابت  
 کرنے والے رشتے داروں کی بھوک بھی گھر میں غذا نذر کرنے سے مٹ جایا کرتی حقیقت  
 جسم کی فنا اور موت پر ہر شے ختم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ جب جسم جل کر رکھ ہو جاتا ہے۔  
 تب کوئی ختم ہو نہیں سکتی۔ جو کہ کوئی روح کوئی دوسرے جنم۔ کوئی خدا اور کوئی طاقت  
 موجود نہیں ہے اور چونکہ تمام مذہبی اور علمی باتیں ہیں جو لوگوں کو دھوکا  
 دینا چاہتے ہیں اور پراووں میں بھی اسطوری بیانات اور ترغیض حکیایات کے سوا کچھ نہیں۔

ہمارے رویے کا معراج و احد لذت پرستی ہے گناہ اور نیکیاں بے معنی ہیں۔ وہ محض اضافہ  
 ہیں۔ جن کے لئے مذہبی پیشواؤں کو اپنے فائدے کے لئے ایک طرز خاص پر عمل  
 کرنے پر ڈرایا اور دھمکایا کرتے ہیں۔ اجداد الطبیعیات کے میدان میں چارواک مادہ پرست  
 ہیں اور مٹی۔ پانی۔ ہوا اور آگ کے قابل احساس فداات اور ان کی ترکیبات کے سوا  
 کسی اور شے کو نہیں مانتے۔ منطلق کے میدان میں وہ صرف اسی چیز میں یقین رکھتے  
 تھے۔ جو اس سے براہ راست محسوس کجا سکتی ہے۔ وہ کرموں۔ کرموں کے بھیل۔ دوبارہ  
 جہنم اور ارواح سے منکر تھے اور وہ عارضی لذات محسوسات اور جسمی خوشیوں کی بے حد  
 لطف اندوزی کے سوا اور کسی شے کی پرواہ نہ رکھتے تھے۔ وہ موجودہ لذت کو آئندہ  
 خوشی کے لئے قربان کرنے کو تیار نہ تھے۔ نیز وہ جرک کے اصول اخلاق کے مطابق عمل  
 زندگی کی اجتماعی ہیودہی اور خوشی کو بڑھانے کا مقصد نہ رکھتے تھے۔ ان کی نظر میں آج  
 کا کوئی عمل کے مور سے بہتر تھا مستقبل میں انتر فی حاصل کرنے کی نسبت آج تانبے کا پیسہ  
 مل جانا ہی اچھا تھا اس طرح سے وہ صرف موجودہ اور فوری لذات کے ہی طلبہ تھے۔  
 اور کوئی بھی انضباط یا عاقبت، اندیشی یا کوئی سوچ۔ بجا جو موجودہ لذات کی قربانی کا مستحق ہو۔  
 ان کی نظر میں حماقت اور غیر دانشمند تھا۔ ایسا معلوم نہیں ہوتا۔ کہ ان کی تعلیمات میں  
 کوئی عنصر قبولیت موجود ہو۔ ان کا سارا اخلاق صرف اس اجداد الطبیعیاتی اور منطقیانہ مسئلے  
 کا نتیجہ تھا کہ صرف محسوسات اور جسمی لذات ہی موجود ہیں اور کوئی بھی بالاتر از حواس اور  
 برتر از عقل و قیاس حقیقت موجود نہیں ہے اور اس لئے لذات کے درمیان کوئی تمیز  
 یا کیفی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ اور کوئی وجہ نہیں کہ ہم لذات محسوسات کا مزہ چکھنے کے  
 قدرتی میلان میں کسی طرح کی روکاوٹ ڈالیں۔



# صحت نامہ

## تاریخ ہندی فلسفہ

جلد سوم

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۲۳	۷	تقصیری	تسویں	۱۷۰	۱	کے	کے
۲۴	۱	گوبال	گوپال	۱۷۸	۵	دوینکٹ	دوینکٹ
۲۸	۲	شکرشن	شکرشن	۱۸۳	۸	شمر	شمر
۳۶	۹	ایشا	اپنے	۲۰۶	۱۴	تشریح	تشریح
۴۴	۱۱	منشکرگر	منشکرگر	۲۱۰	۱۴	انسانی	انسانی
۴۸	۱۴	ودامودر	دامودر	۲۱۱	۱۲	مدات	مدات
۷۷	۱	آرودار	آرودار	۲۲	۸	ہواس	ہواس
"	۳	آدار	"	۲۲۲	۷	بنات	بنات
۹۹	۲۰	متبرک	متبرک	۲۳۷	۷	ماہی سطر	ماہی سطر
۱۰۰	۵	بھگون	بھگون	۲۳۸	۷	تیسرے سطر	تیسرے سطر
۱۶۰	۱۸	جھگڑے	جھگڑے	۱۳	۷	کمی	کمی



صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۲۳۸	۱۴	شعبیہ	۵۲۵	۳	۳	ترویدلت	۴
۲۴۰	۲۱	شعبیہ	۵۳۰	۲۳	۲۳	شمارہ	۳
۲۴۱	۱۰	علم	۵۳۴	۱	۱	کاث چھانٹ	۴
۲۴۴	۸	نحصار	۵۳۷	۱۳	۱۳	کے	۳
۳۱۶	۲۵	سے	۵۴۳	۱۱	۱۱	ہیں	۳
۳۳۸	۱۲	ے	۵۴۶	۱۵	۱۵	کے	۳
۳۵۳	۲۳	ے	۵۴۷	۱۷	۱۷	حالت	۳
۳۵۶	۱۶	دجلانات	۵۵۱	۶	۶	راکھتی	۳
۳۶۲	۶	کرنیلے	۵۵۵	۱۴	۱۴	پرہم	۳
۴۴۲	۱۴	جز	۵۵۹	۲۰	۲۰	فنا	۳
۴۶۲	۲۵	پرغے	۵۶۳	۲۰	۲۰	فوات	۳
۴۶۶	۱۴	بھائی	۵۷۱	۲۳	۲۳	آثار	۳
۴۹۶	۱	سوسائٹی	۶۰۷	۹	۹	حرارت	۳
۵۰۰	۱۵	گورو	۶۰۷	۱۵	۱۵	روائے	۳
۵۰۱	۵	گورو	۶۱۲	۶	۶	کائناتی	۳
۵۰۲	۱۸	بھیدہ	۶۱۸	۱۴	۱۴	انگار	۳
۵۰۷	۱۸	کرتا	۶۲۹	۱۶	۱۶	سوفستانی	۳
۵۱۰	۱	مکانیکی	۶۳۳	۳	۳	براش	۳
۵۱۰	۱۵	گورو					









